Irénikon

TOME XXII

e Trimestre. 1949

RIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON

REVUE TRIMESTRIELLE

Rédaction et Administration : IRÉNIKON, Prieuré, CHEVETOGNE (Belgique).

Conditions d'abonnement :

Belgique : 160 frs., le numéro : 45 frs. C. C. P. Brux. 1612.09.

Étranger : 170 frs. belges ; £ 1 ; $ 4 ; rédiger les chèques de préférence en francs belges.

France : 675 frs. français ; le numéro : 175 frs.

Correspondant particulier :

DOM MERCIER, 6*bis*, rue H. Cloppet, Le Vésinet (S. et O.) C/p. 5158-37.

Dépositaire :

OFFICE GÉNÉRAL DU LIVRE, 14*bis*, rue Jean Ferrandi. Paris 6e. C/p. 195-93.

Grande-Bretagne : £ 1.

DUCKETT, 140, Strand, London, W. C. 2.

Pays-Bas : florins 13,60.

UITGEVERIJ HET SPECTRUM, Catharijnesingel 35, Utrecht, Postbus 2073. Giro, 2762.72.

Proche-Orient (*Syrie, Liban, Palestine, Égypte*) :

Librairie SAINT-PAUL, Harissa (Liban).

SOMMAIRE

(Suite p. 3 couverture).

IRÉNIKON

Tome XXII. 2me trimestre 1949.

Note liminaire.

Il y a vingt cinq ans le pape Pie XI adressait la lettre Equidem Verba *à l'Abbé-Primat des bénédictins noirs. Malgré son quart de siècle d'existence, elle est peu connue encore, même dans les milieux bénédictins et œcuméniques, qu'elle devrait cependant intéresser au premier chef. Parmi les œcuménistes, pour ne parler que de ceux-ci, c'est l'abbé R. Aubert seul qui, dans son volume* Le Saint-Siège et l'Union des Églises, *l'a élogieusement mentionnée, en citant d'ailleurs abondamment dom Lambert Beauduin, lequel en a été le premier commentateur bénédictin.*

*Il y a là une lacune qu'*Irénikon *voudrait combler* pro modulo suo *a l'occasion de cet anniversaire.*

Depuis longtemps les bénédictins noirs ont été reconnus par les chrétiens dissidents, par ceux d'Orient surtout, pour des porteurs de paix confessionnelle, et ont mérité par là leur confiance ; le devise bénédictine « Pax » s'est avérée ainsi avoir un prolongement naturel dans l'œcuménisme. Les principales vertus de la Règle de saint Benoît : conformité fidèle à la Mens Ecclesiae, *discrétion, humanité, respect, révérence, tolérance, en un mot « irénisme », ont inspiré au moine bénédictin, parmi d'autres formes de l'amour de l'Église, la forme œcuménique. L'expression n'a rien de choquant car, vue sous son vrai jour, toute initiative unioniste est une participation à l'Amour que le Christ porte à l'intégrité de son Épouse. Dom Lambert Beauduin, lui encore, l'a exposé éloquemment à plusieurs reprises.*

Les dispositions unionistes des bénédictins noirs ne reçu-

rent cependant de reconnaissance officielle dans l'Église que vers la fin du pontificat de Léon XIII, lequel jugea dans une allocution qu'ils pouvaient, mieux que quiconque, travailler au rapprochement des chrétiens séparés d'Orient avec Rome.

Une trentaine d'années plus tard la même appréciation mais étendue, cette fois, à d'autres dissidents aussi, appuyée d'un plus grand nombre de raisons et faisant suite à des documents unionistes antérieurs, fut reprise par Pie XI dans la lettre Equidem Verba *dont elle constitue le point de départ et l'idée maîtresse. Toutefois ce nouveau document ne s'y arrêta pas et, allant au delà, demanda aux bénédictins noirs d'entreprendre un travail unioniste institutionnel dont il traçait en même temps le programme.*

C'est précisément ce dernier point qui fait, sans conteste, la nouveauté de la lettre aussi bien au point de vue œcuménique que bénédictin, plus encore à celui-ci qu'à celui-là, le Saint-Siège n'ayant jamais encore demandé jusque là aux bénédictins noirs, par lettre apostolique, d'entreprendre un apostolat déterminé.

Bien que Equidem Verba *contint, comme il a été dit, certaines précisions pratiques, elle laissait naturellement bien des choses dans le vague. Dom Lambert Beauduin qui fut le premier bénédictin non seulement à la commenter mais à l'appliquer, lui apporta quelques déterminations, lesquelles donnèrent à la fondation d'Amay son caractère propre.*

Comme la lettre Equidem Verba *n'a jamais été publiée dans les* Acta Apostolicae Sedis, *et que peu de revues en ont parlé en son temps, nous la reproduisons en traduction française, en tête des* Notes et Documents. *Nous la faisons suivre par un court exposé qui la commente, en esquisse certains retentissements chez les bénédictins noirs et décrit certains aspects, intellectuels surtout, de l'œuvre d'Amay, dont* Irénikon *reparlera avec plus d'ampleur quand elle aura,* Deo adjuvante, *elle aussi un quart de siècle.*

* * *

Une ecclésiologie médiévale: L'idée de l'Église dans la théologie de l'école de Saint-Victor au XIIe siècle.

C'est, semble-t-il, une opinion solidement établie ou du moins très commune que de tous les secteurs où la théologie orthodoxe et la théologie catholique s'opposent, l'ecclésiologie est un de ceux où les divergences s'accusent avec le plus de vigueur et de netteté. D'un côté une conception de l'Église mystique et symbolique, de l'autre une conception juridique et réaliste. Pour les uns la vie de l'Église serait essentiellement la vie en Jésus-Christ sous la suave influence de l'Esprit-Saint, dans l'unité de la foi et de la charité ; pour les autres l'Église serait d'abord une société, une institution, un organisme hiérarchique où la foi est une discipline requérant l'obéissance et la soumission de tous. Ici dès lors on insisterait avant tout sur l'aspect visible, terrestre, humain de l'Église, on en rappellerait avec complaisance la mission historique ou le rôle civilisateur et on s'attacherait avec soin à préciser les exigences concrètes de la communion ecclésiastique ; là au contraire on mettrait l'accent sur les réalités intimes et profondes de l'être et de la vie de l'Église. Plus simplement l'ecclésiologie orthodoxe serait un prolongement de la christologie ou de la pneumatologie ; l'ecclésiologie catholique ne serait plus qu'une sociologie, voire une politique.

Réduit à un dessin aussi sommaire, ce schéma n'est sans doute qu'une caricature où nul ne voudrait se recon-

naître. Les théologiens orthodoxes savent nous rappeler à l'occasion que leur tradition ne néglige pas l'« aspect terrestre » de la vie de l'Église (1), et du côté catholique nul n'a jamais complètement oublié que l'Église était un mystère dont l'essence intime ne pouvait être atteinte que par référence au Christ et à l'Esprit-Saint. Il reste cependant que ce tableau sans nuances n'est point tout à fait fantaisiste et que la situation faite ici à la position catholique pourrait trouver jusqu'à un certain point une justification dans une double série de textes ou de documents. La première de ces séries comprendrait les modernes traités *De Ecclesia*, élaborés depuis la Réforme, d'inspiration essentiellement apologétique, dans lesquels l'idée d'une Église-société ou d'une Église-institution est effectivement proposée et défendue. Dans la seconde il faudrait faire entrer cette abondante littérature dans laquelle, au cours et surtout à la fin du moyen âge, la chrétienté occidentale a essayé de définir les rapports de l'Église et de l'État, du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, du pape et des princes. De ces textes, issus eux-mêmes d'interminables conflits, une ecclésiologie est née. Ce qu'on a appelé l'augustinisme politique en est peut-être une des idées directrices ; Jacques de Viterbe, Gilles de Rome et Jean de Paris en sont les plus grands docteurs ou du moins les plus connus, et les titres de leurs livres : *De regimine christiano, De ecclesiastica potestate, De potestate regia et papali* disent assez quels en furent les soucis essentiels.

Des modernes traités de l'Église nous n'avons point à parler ici, sauf peut-être à rappeler qu'ils ne prétendent point épuiser la théologie de l'Église. Par contre, en ce qui concerne le moyen âge, il faut dire pour le moins que le courant ecclésiologique dont nous venons de parler, si

(1) Cf. V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, p. 172.

envahissant qu'il ait pu être, ne représente pourtant qu'un aspect particulier de l'ecclésiologie médiévale (1). En ouvrant d'autres livres on y trouve sans peine une conception de l'Église beaucoup plus proche de celle qui a pu être considérée parfois comme le bien exclusif de la tradition orientale, pourvu du moins qu'on se donne la peine de faire les distinctions et les mises au point dont on nous a montré ici-même récemment la nécessité en d'autres domaines (2). Car si un certain moyen âge, le plus bruyant d'ailleurs et le plus tapageur, s'est indéfiniment attaché à définir les

---

(1) Il est certain que dès la fin du XIII[e] siècle cette ecclésiologie occupe en Occident le devant de la scène, comme il ressort notamment du livre de DOM J. LECLERCQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII[e] siècle*, Paris 1942. On pourrait cependant montrer sans peine qu'au XIII[e] siècle et plus tard encore subsiste et demeure très vivante, en particulier dans la piété chrétienne, une autre conception de l'Église qui avait été celle de l'antiquité et de la plus grande partie du moyen âge. Dès lors il faut bien reconnaître aussi avec le R. P. Congar que les historiens qui font du *De Regimine christiano* de Jacques de Viterbe « le premier traité de l'Église » (cf. H. X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Église, Jacques de Viterbe, De Regimine christiano* (1301-1302), *Étude des sources et édition critique*, Paris 1926) formulent là un « jugement de valeur » qui « engage une certaine idée... de ce qu'est l'Église,... idée... qui est précisément mise en question et soumise à révision par le mouvement actuel de pensée et de vie qui représente, dans son ensemble, une remontée au-delà des positions polémiques antigallicanes et antiprotestantes, jusqu'aux positions beaucoup plus larges et plus profondes de la grande tradition théologique des Pères et des grands scolastiques » (M.-J. CONGAR, *L'idée de l'Église chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Esquisses du Mystère de l'Église*, Paris 1941, p. 59-60).

(2) J. LECLERCQ, *Médiévisme et unionisme*, *Irénikon*, 19 (1946), p. 6-23, surtout p. 8-9. Dans cet article, Dom J. Leclercq montre brièvement mais d'une manière très suggestive comment la plupart des griefs dont on accable le moyen âge latin (juridisme, moralisme, psychologisme, souci exagéré des réalités temporelles, augustinisme, c'est-à-dire intellectualisme, etc...) ne peuvent se justifier que par une attention exclusive portée sur certains documents et qu'en distinguant en Occident « deux moyen âges », qui ont d'ailleurs longtemps coexisté, on verrait mieux tout ce qui est demeuré proche de la pensée orientale dans le moyen âge occidental. Voir aussi sur ce point L. BOUYER, *Compte-rendu* de J. LECLERCQ, *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille 1946, dans *Dieu Vivant*, 9, p. 142.

rapports de l'Église et de l'État, il en est un autre aussi qui s'est tourné d'abord vers les réalités profondes, mystérieuses et invisibles de l'Église, qui les a connues, qui en a vécu surtout et même en a parlé aussi bien que toute autre époque. Diverses études nous ont déjà ouvert sur ce point de remarquables perspectives en nous révélant l'ecclésiologie des grands docteurs du XIIIe siècle ou mieux encore celle des siècles antérieurs (1). Nous voudrions ajouter ici quelques pièces à ce dossier en interrogeant une des écoles médiévales qui, au XIIe siècle, ont le mieux parlé de l'Église, l'école de Saint-Victor.

Ce choix n'est pas tout à fait le fruit du hasard. On pourrait sans doute trouver ailleurs cette ecclésiologie médiévale que nous cherchons ; nulle part cependant les textes ne seraient aussi abondants, ni surtout aussi caractéristiques. On sait en effet la place assez particulière que l'école de Saint-Victor (2) occupe dans l'histoire de la pensée de ce

(1) Pour l'ecclésiologie de saint Thomas d'Aquin on pourra consulter l'étude du R. P. CONGAR que nous venons de citer, *L'Idée de l'Église chez saint Thomas d'Aquin, loc. cit.*, p. 59-91. On y trouvera (*ibid.*, p. 61) une bibliographie des travaux relatifs à l'ecclésiologie de saint Thomas, de saint Albert le Grand, de saint Bonaventure et de Richard de Mediavilla. Pour la période antérieure au XIIIe siècle on ne peut se dispenser d'utiliser les deux livres essentiels du R. P. H. DE LUBAC, *Catholicisme, Les aspects sociaux du dogme*, 4e édition, Paris 1947, et *Corpus mysticum, L'Eucharistie et l'Église au moyen âge*, Paris 1944.

(2) Cette expression sert généralement à désigner les théologiens qui furent formés, enseignèrent ou écrivirent au cours du XIIe siècle et durant les premières années du XIIIe dans la célèbre abbaye de Saint-Victor de Paris, fondée en 1108 par Guillaume de Champeaux. Cette dénomination commune est justifiée non seulement par le cadre monastique dans lequel ces hommes vécurent, mais plus encore par la communauté d'esprit, de méthode et de pensée que révèlent leurs œuvres. Hugues († 1141) et Richard († 1173) sont les deux plus grands représentants de l'école, les seuls aussi dont nous possédions des éditions d'ensemble, d'ailleurs fort précaires. A côté d'eux cependant quelques personnages moins importants ont laissé un nom dans l'histoire de la théologie ou de la spiritualité : Achard, second abbé de Saint-Victor, mort évêque d'Avranches en 1172, puis Geoffroy et Gauthier, mais surtout Thomas Gallus qui fut abbé du

XIIe siècle que traversent les courants intellectuels et spirituels les plus divers. Chanoines réguliers de Saint-Augustin, les Victorins connaissent et admirent les anciennes institutions monastiques, mais participent déjà à cet esprit nouveau dont la renaissance de la vie canoniale est une des manifestations les plus frappantes. A la fois religieux et professeurs, ils joignent à un sens de la tradition, robuste jusqu'à en être étroit, un goût marqué pour les spéculations les plus audacieuses. Lecteurs assidus de l'Écriture et des Pères, canonistes avisés, adversaires décidés d'Abélard, de Pierre Lombard et des dialecticiens, les nécessités de l'enseignement et les exigences d'une époque qui leur imposait malgré tout certaines adaptations, ont poussé les plus grands d'entre eux à ouvrir des voies nouvelles dans le triple domaine de l'exégèse, de la théologie et de la spiritualité. Leur ecclésiologie reflétera ces tendances. Inspirée d'abord et avant tout de l'ecclésiologie patristique, elle représente déjà une tentative de systématisation, mais d'une nature très particulière, plus symbolique que dialectique, faite pour nourrir l'âme et la conduire à la contemplation, voyant dans les réalités de l'Église visible le moyen de pénétrer les réalités invisibles dont elles

---

monastère de Saint-André à Verceil et mourut en Italie en 1246. L'école de Saint-Victor attire actuellement l'attention de travailleurs très divers, silencieux et dispersés. En attendant que de ce chantier en pleine activité sortent les éditions que la paresse des Victorins de l'Ancien régime a toujours refusées au monde savant, il faudra nous contenter ici des textes imprimés dont nous disposons. Nous ne pourrons donc interroger pratiquement que les écrits de Hugues et de Richard ainsi que quelques ouvrages incertains ou anonymes, mais incontestablement victorins. Ce que je connais de la littérature victorine inédite me fait croire d'ailleurs que l'essentiel en matière ecclésiologique a été dit par ces deux docteurs. Le *Microcosmus* inédit de Geoffroy de Saint-Victor contient il est vrai quelques pages relatives à l'Église, mais comme le reste de l'ouvrage, elles paraissent dépendre étroitement de l'enseignement de Hugues (Cf. sur ce dernier point P. DELHAYE, *Nature et grâce chez Geoffroy de Saint-Victor, Revue du moyen âge latin*, 3 (1947), p. 225.)

sont le signe. Fils de leur siècle, les Victorins ne se dispenseront sans doute pas de nous parler des rapports de l'Église et de l'État, mais c'est dans la contemplation du mystère de l'Église qu'ils mettront le meilleur d'eux-mêmes. Ceci suffit pour nous montrer que leur ecclésiologie ne peut laisser complètement indifférents ceux qu'intéresse la cause de l'unionisme.

I

A vrai dire si l'on s'en tenait à certains jugements trop sommaires on pourrait se demander si l'Église tient une place quelconque dans la pensée de l'École de Saint-Victor. Richard par exemple passe surtout pour être un spirituel, le grand représentant de ce qu'on a appelé parfois avec plus ou moins de bonheur le « mysticisme spéculatif » ; on le sait aussi théologien, peut-être même exégète, mais nul ne s'est jamais inquiété de son ecclésiologie. Quant à Hugues, si l'on s'en réfère aux deux copieux volumes, d'ailleurs fort consciencieux et pertinents, que l'abbé Mignon a consacré naguère à sa pensée et à sa doctrine (1), il suffit d'en parcourir d'un œil rapide la table des matières pour s'apercevoir qu'il n'y est aucunement question de l'Église.

En ce qui concerne Richard, les jugements trop rapides ou incomplets portés sur son œuvre s'expliquent au moins partiellement par les incertitudes de l'histoire littéraire qui a hésité longtemps à lui reconnaître la paternité d'ouvrages dont on sait aujourd'hui qu'il est incontestablement l'auteur. Les étonnants silences de l'abbé Mignon se justifient moins aisément. Ils paraissent bien être le triste résultat d'une erreur de méthode consistant à vouloir découvrir en Hugues un ancêtre ou un précurseur de la sco-

(1) A. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, 2 vol., Paris s. d. (1895).

lastique. Un tel propos n'est sans doute point téméraire en lui-même, car il est bien exact que les méthodes et les systématisations de Hugues font pressentir déjà celles de la scolastique. Il risque cependant de fausser les perspectives de l'historien si celui-ci n'y prend point suffisamment garde. L'abbé Mignon n'y a point pris garde, et pour réaliser son projet a laissé de côté tout ce qui dans l'œuvre de Hugues n'annonçait pas suffisamment à son gré les grands docteurs du XIIIe siècle. Ceux-ci ayant assez peu parlé de l'Église, surtout dans leurs *Sommes*, et d'autre part l'Église n'intéressant vraisemblablement pas beaucoup l'abbé Mignon en ce XIXe siècle finissant où il composa son livre, l'auteur de cette étude élimina automatiquement de sa synthèse une ecclésiologie dont il n'avait que faire. Nos amis orthodoxes se plaignent parfois du traitement que font subir à la pensée orientale les théologiens occidentaux. Ils reconnaîtront volontiers que les plus grands représentants du moyen âge occidental ont trouvé eux aussi leurs tortionnaires, recrutés, étrange paradoxe, parmi ceux-là même qui se disaient d'abord leurs amis : *Si inimicus meus maledixisset mihi sustinuissem utique... Tu vero homo unanimis* !

D'autres, il est vrai, ont lu les textes avec plus de soin et d'attention. Ainsi dans une étude qui demeure sans doute ce que nous avons de plus exact et de plus complet sur l'œuvre et la théologie de Hugues de Saint-Victor, F. Vernet n'hésite point à mettre l'Église au centre des préoccupations de l'illustre docteur, à déclarer que l'ecclésiologie catholique a tiré un profit considérable de sa doctrine sacramentaire, et à ajouter qu'« entre saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, nul n'a poussé aussi loin cette belle étude » (1). Enregistrons ces appréciations qui,

(1) F. VERNET, art. *Hugues de Saint-Victor*, dans *Dict. de Théol. cath.*, 7, col. 269. F. Vernet s'inspire des vues de A. DORNER, *Grundriss der Dogmengeschichte*, Berlin 1899, p. 298.

dans leur brièveté, éveillent en réalité notre curiosité plus qu'elles ne la satisfont. Elles nous invitent du moins à entreprendre notre enquête en repérant d'abord, pour les interpréter ensuite, les textes essentiels où nous pourrons découvrir cette introuvable ecclésiologie.

Nous pourrions la chercher d'abord dans le célèbre *De Sacramentis* de Hugues (1) dont quelques pages remarquables nous offrent effectivement une véritable ébauche de ces *De Ecclesia* que les siècles suivants élaboreront avec ce zèle croissant dont nous avons parlé plus haut. Ce serait sans doute le plus simple et le plus commode. Mais sans négliger ces textes sur lesquels nous reviendrons bientôt, il ne faut point céder à la tentation de la facilité qui nous ferait en réalité méconnaître les véritables sources de l'ecclésiologie victorine. Le *De Sacramentis* correspond d'ailleurs a un état déjà très évolué de la pensée de Saint-Victor. Il faut chercher ailleurs ce qui nous en révélera les ressorts profonds.

Nous rencontrerons ainsi en premier lieu une série d'ouvrages d'inspiration biblique, très différents sans doute les uns des autres, mais ayant du moins ceci de commun entre eux qu'ils nous parlent de l'Église en utilisant exclusivement cette méthode allégorique chère à la tradition chrétienne et que les Victorins manient avec une particulière ferveur. Qu'il s'agisse des deux étranges *De Arca Noe* de Hugues (2), des *Allegoriae super Vetus et Novum Testamentum* dont nous savons maintenant qu'elles sont de Richard (3), d'un certain nombre de commentaires des

(1) *De Sacramentis*, voir surtout lib. II, pars 2, *De unitate Ecclesiae*, dans *P. L.*, 176, c. 415-422.

(2) *De arca Noe morali. P. L.*, 176, c. 617-680 et *De arca Noe mystica*, *ibid.*, c. 681-704.

(3) Ces *Allegoriae in Vetus et Novum Testamentum* que l'on peut lire dans *P. L.*, 175, c. 633-828 (les *Allegoriae in Joannem et in Epistolas Pauli* qui sont imprimés à leur suite, *ibid.*, c. 827-924, ne sont pas du même au-

Prophètes dont les auteurs sont incertains mais l'authenticité victorine incontestable (1), ou enfin de quelques textes dispersés dans ces *Miscellanea* ou ces *Sermones Centum* que les éditeurs ont imprimés en appendice aux œuvres de Hugues (2), partout et toujours ces ouvrages s'efforcent de découvrir dans l'Ancien ou le Nouveau Testament les personnes, les choses ou les événements capables de signifier l'Église et d'en exprimer le mystère.

A côté de ces ouvrages d'inspiration biblique nous trouverons également un certain nombre de textes d'inspiration

---

teur) ne sont en réalité qu'une partie d'un vaste *Liber Exceptionum* dont on trouve le début dans *P. L.*, 177, c. 191-284. L'authenticité ricardienne de ces textes, longtemps discutée, a été définitivement établie par P. S. MOORE, *The Authorship of the Allegoriae super Vetus et Novum Testamentum*, dans *New Scholasticism*, 9 (1935), p. 209-225, et L. OTT, *Untersuchungen zur Briefliteratur der Frühscholastik*, Münster 1937, p. 651-657. Cf. aussi mon étude sur *L'authenticité, le contenu et la date du Liber exceptionum et des Sermones centum de Richard de Saint-Victor*, dans *Revue du moyen âge latin*, IV (1948), p. 23-52 et 343-366.

(1) Ces commentaires sont au nombre de quatre : les *Adnotatiunculae in Threnos Jeremiae* et les trois expositions *In Abdiam*, *In Joëlem* et *In Nahum*. Le premier de ces ouvrages (*P. L.*, 175, c. 255-322) est sans doute de Hugues, le second (*ibid.*, c. 371-406) est très probablement, et le troisième (*ibid.*, c. 321-372) certainement, du même auteur que le dernier, c'est-à-dire de Richard. Ce commentaire de Nahum en effet, égaré parmi les œuvres de Julien de Tolède (*P. L.*, 96, c. 705-758) a été retrouvé par A. WILMART (*Bulletin de litt. eccl.*, 1922, p. 253-279) qui en a montré l'origine victorine et la parenté avec l'*In Joëlem*, et a suggéré en même temps de le donner à Hugues. Dom G. MORIN de son côté (*Revue bénédictine*, XXXVII, 1925, p. 404-405) a mis en avant le nom de Richard. C'est à cette dernière hypothèse qu'il faut incontestablement se rallier.

(2) Les *Miscellanea* (*P. L.*, 177, c. 469-900) sont un recueil composite fait de textes très divers, mais d'origine victorine. Quant aux *Sermones centum* (*ibid.*, c. 899-1210) ils doivent être restitués sans hésitation à Richard comme je l'ai montré ailleurs (*art. cit.*, p. 343-366). Pour que notre énumération soit complète, signalons que l'on rencontre également un certain nombre de textes ecclésiologiques dans les deux expositions *In Cantica canticorum* et *In Apocalypsim* de Richard (*P. L.*, 196, c. 405-524 et c. 683-888).

liturgique ou canonique, qui nous découvrent la signification ecclésiologique de tout ce qui constitue l'aspect visible de l'Église (1). La hiérarchie ecclésiastique, les temples où s'exerce le culte chrétien, les cérémonies qui s'y déroulent, les rites qui s'y accomplissent, les vêtements liturgiques eux-mêmes, tout cela est étudié, analysé, décrit et expliqué selon une méthode allégorique qui devient ici une véritable symbolique liturgique. Le type de ces interprétations, bien traditionnel lui aussi, est à chercher dans l'explication des cérémonies de la Dédicace que le moyen âge a tant aimées. Tropologie et allégorie s'y rejoignent, car le temple chrétien peut signifier tantôt l'âme fidèle, tantôt l'Église du Christ. Dans ce second cas la liturgie devient ainsi une des sources préférées de l'ecclésiologie victorine (2).

II

Entre ces deux sources fondamentales de l'ecclésiologie victorine et donc également entre les deux groupes de textes qu'elles inspirent, il faut bien se garder de dresser d'infranchissables barrières. Nous ne les avons distinguées

---

(1) Cf. surtout le IIe livre du *De Sacramentis* de Hugues (*P. L.*, 176, c. 365-618), l'anonyme *Speculum de mysteriis Ecclesiae* (*P. L.*, 177, c. 335-380) et aussi divers textes des *Miscellanea* et des *Sermones Centum*.

(2) Cf. p. ex., HUGUES, *De Sacramentis*, l. II, p. 5, *loc. cit.*, c. 439-442 ; RICHARD, *Sermones Centum*, 2, *loc. cit.*, c. 903-905 ; *Speculum*, c. 1-2, *loc. cit.*, c. 335-340. La même symbolique est utilisée dans deux proses du Pseudo-Adam de Saint-Victor pour la fête de la Dédicace imprimées dans *P. L.*, 196, c. 1460-1468. Mais il n'est pas sûr que ces proses victorines soient du XIIe siècle. L'interprétation allégorique et tropologique de la liturgie de la Dédicace tient une place importante dans l'histoire de la spiritualité chrétienne. Pour en pénétrer la signification il suffit de lire le joli petit livre du R. P. J. DANIÉLOU, *Le signe du Temple*, Paris, 1942, dans lequel nous est expliqué ce « symbolisme à plusieurs dimensions » qui permet au chrétien de s'approcher des plus profonds mystères à partir des édifices du culte chrétien.

l'une de l'autre que pour mieux montrer la diversité des chemins par lesquels le Victorin s'élève à la connaissance de l'Église et saisir aussi complètement que possible la richesse du complexe théologique et psychologique dans lequel cette notion s'intègre.

Entre ces deux sources d'inspiration il y a d'abord, en effet, cette parenté naturelle qui a existé en tous temps et en tous lieux dans la tradition et la vie chrétiennes entre Écriture et liturgie (1). Les textes liturgiques sont le plus souvent des textes bibliques ou au moins d'inspiration biblique. Les institutions liturgiques telles que les sacrements ou même les rites, les cérémonies, l'art, le vêtement et le mobilier liturgiques trouvent généralement leur raison d'être et leur justification dans les textes de l'Ancien ou du Nouveau Testament. C'est l'Écriture en somme qui restitue aux choses que la liturgie consacre ou dont elle use leur signification et leur efficacité. Il suffit par exemple de rappeler les origines de nos sacrements, les fondements bibliques du symbolisme qui en exprime le sens ou de signaler en passant tout ce que nos temples chrétiens doivent à l'histoire de la construction du Temple de Salomon.

Il ne faut donc pas nous étonner de voir Bible et liturgie relever ici d'une même utilisation allégorique, mais chercher plutôt ce qui dans ces deux cas explique l'emploi d'une même méthode, car si finalement tant de textes divers nous parlent de l'Église et de sa vie par voie d'allégorie,

(1) Sur les liens qui unissent Écriture et liturgie, voir l'étude de L. Bouyer, *Liturgie et exégèse spirituelle*, dans *La Maison Dieu*, 7, p. 27-50. S'il est vrai, comme l'écrit encore le R. P. J. Daniélou *(Le symbolisme des rites baptismaux*, dans *Dieu Vivant*, I, p. 17) que « toute la culture chrétienne consiste à saisir les liaisons qui existent entre la Bible et la liturgie, entre l'Évangile et l'Eschatologie, entre la Mystique et la Liturgie » il faut reconnaître que les Victorins comptent sans aucun doute parmi les plus éminents représentants de cette culture.

c'est parce qu'il existe entre l'Écriture et l'Église un rapport essentiel que la méthode allégorique est seule capable de déceler et que la liturgie à son tour exprime.

L'Écriture est sans doute le bien de l'Église à qui elle a été confiée par le Christ comme les deux deniers furent confiés à l'aubergiste par le bon Samaritain (1). En un sens aussi elle fait partie de l'Église et de ce qu'on pourrait appeler ses dimensions. Ainsi les trente coudées qui mesurent la hauteur de l'arche, qui elle-même représente l'Église, signifient les trente livres de l'Ancien et du nouveau Testament (2). De même si l'on compare l'Église au temple matériel qui en est l'image et le symbole, les saintes Écritures en seront les fenêtres, jouant à la fois un rôle protecteur et illuminateur ; les vitres dont celles-ci sont garnies repoussent en effet la pluie et le vent et protègent ainsi les croyants contre tout ce qui pourrait les affliger ou leur nuire, mais en même temps elles laissent passer les rayons du soleil, c'est-à-dire la lumière du Christ (3).

Mais en un sens également l'Écriture contient l'Église, car elle a été faite pour l'Église et à cause de l'Église. Elle n'est pas absolument antérieure à l'Église, car celle-ci existe d'une certaine manière depuis la création de l'homme. Elle lui est cependant antérieure, car l'Ancien Testament a parlé de l'Église d'une manière obscure et cachée sans doute, mais pourtant réelle, avant que l'Église ne fut manifestée, et aujourd'hui encore le Nouveau Testament

---

(1) RICHARD, *Allegoriae, P. L.*, 175, c. 815.

(2) HUGUES, *De arca Noe morali*, I, 4, *P. L.*, 176, c. 630. Selon Hugues, l'Ancien Testament compte vingt-deux livres et le Nouveau huit. Cf. *De scripturis et scriptoribus sacris*, c. 6, *P. L.*, 175, c. 15 ; *De eruditione didascalica*, IV, 2, *P. L.*, 176, c. 778-779. On sait qu'en ce qui concerne le canon des Écritures les positions de Hugues sont très confuses et hésitantes ; voir sur ce point F. VERNET, *op. cit.*, col. 272.

(3) *Speculum de myst. eccl.*, c. 1, *P. L.*, 177, c. 338 ; RICHARD, *Sermones Centum*, 2, *P. L.*, 177, c. 905.

nous aide à comprendre le mystère de l'Église qui ne se révélera pourtant définitivement qu'à la fin des temps.

Pour bien comprendre tout ceci et ne point risquer d'en suggérer une interprétation inexacte, il faut se souvenir de la place que l'Écriture occupe dans l'économie rédemptrice. L'Écriture a pour objet tout ce qui se rapporte à ce que Hugues appelle l'*opus restaurationis*, c'est-à-dire cet ensemble de réalités spirituelles qui rétablissent et restaurent en l'homme ce que le péché avait détruit (1). L'homme déchu est un aveugle ; il ne sait plus rien du monde spirituel ; il ne se connaît plus lui-même ; il ne comprend plus le monde qui désormais le détourne de Dieu au lieu de l'y conduire. L'Écriture sera la lumière qui luit dans les ténèbres ; elle montre au croyant les obstacles qu'il doit éviter et les chemins dans lesquels il doit s'engager.

Le Christ est évidemment le premier et même l'unique artisan de cette restauration ; rien ne peut avoir de sens ni d'efficacité dans l'ordre rédempteur que par lui. C'est donc lui qui confère à l'Écriture ce pouvoir à la fois protecteur et illuminateur dont nous parlions à l'instant, c'est en lui que les livres saints trouvent leur signification. Le Christ enfin est l'objet premier de l'Écriture qui a été faite pour lui et ne parle que de lui (2).

---

(1) HUGUES, *De Sacramentis*, Prol., *P. L.*, 176, c. 183. : « Materia divinarum scripturarum omnium sunt opera restaurationis humanae... In his omnibus opera restaurationis considerantur in quibus divinarum Scripturarum tota vertatur intentio ».

(2) HUGUES, *De script. et scriptoribus sacris*, 17, *P. L.*, 175, c. 24 : « Materia divinae scripturae est Verbum incarnatum cum omnibus sacramentis suis, tam praecedentibus a principio mundi quam futuris usque ad finem saeculi ». Voir aussi *Speculum*, c. 9, *P. L.*, 177, c. 376 ; RICHARD, *Lib. Exceptionum*, Pars Iª, l. II, c. 1, *P. L.*, 177, c. 203. Il ne faut pas oublier non plus que le Christ est lui-même un livre et qu'ainsi l'Écriture s'identifie d'une certaine manière à sa personne ; cf. HUGUES, *De arca Noe morali*, *P. L.* c. 176, c. 642 : « Omnis scriptura unus liber est, et ille unus liber Christus est quia omnis scriptura divina de Christo loquitur, et omnis scriptura divina in Christo impletur... » Cf. *ibid.*, II, 9, c. 643-644.

Mais l'Église, et nous le verrons mieux bientôt, s'identifie en un sens au Christ dont elle est l'épouse et le corps. C'est d'ailleurs en son sein que s'achève cette œuvre de réconciliation et de restauration que l'Homme-Dieu est venu réaliser. Par suite tout ce qui est dit du Christ dans l'Écriture pourra se rapporter aussi à l'Église, moyennant du moins certaines transpositions. L'Église est donc en même temps et autant que le Christ l'objet de l'Écriture, et ce sera un des principes fondamentaux de toute interprétation du texte sacré qu'il faut y chercher d'abord et avant tout le Christ et son Église. Ceci d'ailleurs est clairement affirmé par la première des sept règles de Tychonius que Hugues reprend à son compte. Dite *de Domino et eius corpore* elle nous apprend qu'en une seule et même personne (un seul et même rôle, a transposé le R. P. de Lubac par souci de rigueur théologique) l'Écriture nous parle tantôt du Christ, tantôt de l'Église ; chacun doit donc examiner les textes avec soin afin d'y discerner ce qui convient au chef, ce qui convient au corps et ce qui convient peut-être simultanément à l'un et à l'autre (1).

---

(1) HUGUES, *De erudit. didasc.*, V, 4, *P. L.*, 176, c. 791 : « Prima regula est de Domino et eius corpore, quae de uno ad unum loquitur, atque in una persona modo caput, modo corpus ostendit... In una persona duplici vocabulo nominata et caput, id est sponsum, et Ecclesiam, id est sponsam manifestavit. Proinde notandum est in scripturis quando specialiter caput scribitur, quando et caput et corpus, aut quando ex utroque transeat ad utrumque, aut ab altero ad alterum, sicque quid capiti, quid corpori conveniat prudens lector intelligat. » Cf. S. AUGUSTIN, *De doctr. christ.*, III, 31, *P. L.*, 34, c. 82. Sur le sens du mot *persona* dans ces textes voir H. DE LUBAC, *Catholicisme*, p. 141. F. VERNET, *op. cit.*, col. 270, cite un beau texte du *De arca Noe morali*, I, 2, *P. L.*, 176, c. 622 qui paraît affirmer que l'Écriture est faite pour l'Église, c'est-à-dire que l'Église est avec le Christ le premier sujet de l'Écriture. Le texte dit en effet : « De hac (arca), et ad hanc, et propter hanc omnis scriptura facta est ». En réalité l'arche représente ici l'âme et non l'Église ; tropologie et allégorie sont en fait si étroitement mêlées qu'on peut les confondre et qu'en passant de l'une à l'autre on ne trahit point l'esprit du texte, même si on n'est pas tout à fait fidèle à la lettre ; il vaut mieux malgré tout respecter celle-ci,

Pourtant, malgré que le Christ et l'Église soient l'objet de l'Écriture, celle-ci ne nous en parle que d'une manière relativement obscure. Si nous voulons par exemple trouver le Christ dans l'Ancien Testament, qui déjà l'annonce et le raconte puisque toute l'Écriture est remplie de lui, il faudra lever certains voiles et dissiper certaines obscurités en recourant à une typologie, c'est-à-dire à une interprétation allégorique, qui manifestera au chrétien les figures du Christ et le renseignera sur sa personne et sa mission. Cette tâche sera sans doute relativement aisée, mais aussi relativement inutile, car le mystère du Christ est maintenant dévoilé aux hommes ; le Nouveau Testament fait comprendre l'Ancien en même temps qu'il invite à l'oublier ; le Verbe incarné a parlé aux hommes, les figures antiques s'évanouissent et l'ombre se dissipe : *Vetustatem novitas, Umbram fugat veritas, Noctem lux eliminat.*

Il n'en est plus tout à fait de même lorsqu'il s'agit de l'Église dont le mystère n'est point encore pleinement accompli, demeure plus caché et moins visible que celui du Christ. Le Nouveau Testament parle bien sans doute de l'Église, mais en d'autres termes, certes, que du Christ ; il utilise d'ailleurs lui-même à ce propos cette méthode allégorique (1) dont il semble bien indiquer ainsi implicitement qu'elle est le mode d'expression le plus juste et le plus adéquat en matière d'ecclésiologie. L'Église en effet continue à se faire ; son histoire n'est point achevée ni sa manifestation pleinement réalisée ; il faut qu'elle parvienne à sa croissance définitive et que le nombre de ses enfants ait atteint celui qui a été marqué par Dieu ; il faut aussi que s'accomplisse en elle ce mystère de mort et de vie

---

d'autant plus que je ne connais aucun texte où il soit dit explicitement que l'Église en tant que telle soit l'objet direct de l'Écriture. L'objet de l'Écriture, c'est le Christ et ses sacrements, c'est-à-dire ses mystères ; l'Église n'est donc objet de l'Écriture que par le Christ et dans le Christ.

(1) Cf. *Eph.*, 5, 23-33 et *Gal.*, 4, 24 ss.

qui fut celui du Christ avant d'être le sien. Quiconque voudra donc connaître l'Église, en pénétrer la nature intime, devra donc chercher les significations cachées sous la lettre de l'Ancien et aussi du Nouveau Testament. Ici encore et plus que tout à l'heure à propos du Christ il faudra donc recourir à la méthode allégorique.

On sait en effet en quoi celle-ci consiste. Elle est fondée sur ce principe que dans l'Écriture ce ne sont point seulement les mots qui ont une signification, mais aussi les choses (1). A côté donc du sens littéral ou historique, base nécessaire et indispensable de toute autre interprétation, à côté du sens tropologique ou moral qui use des réalités dont parle l'Écriture pour explorer les profondeurs de l'âme et étudier tout ce qui concerne la vie spirituelle, il y aura donc place pour le sens allégorique dont l'objet sinon unique, du moins principal sera de découvrir le mystère du Christ et de l'Église (2). Celui-ci est donc pour les Victo-

---

(1) Les expressions allégorie et sens allégorique ont connu dans la la tradition des vicissitudes diverses que plusieurs se sont attachés récemment à décrire ; cf. entre autres A. Dubarle, *Le sens spirituel de l'Écriture*, dans *Revue des Sciences phil. et théol.*, 31 (1947), p. 41-72 ; H. de Lubac, *Typologie et Allégorisme*, dans *Recherches de Science religieuse*, 34 (1947), p. 180-226. Chez les Victorins ces expressions sont prises dans leur sens strict ; distincte du sens historique et du sens tropologique, l'allégorie consiste à voir dans un événement, une personne ou une chose dont parle l'Écriture la figure ou le type d'autre chose. Les textes qui définissent ainsi l'allégorie sont très nombreux ; voir p. ex. Hugues, *De script. et scriptoribus sacris*, 4, *P. L.*, 175, c. 12 ; Richard, *Liber Exceptionum*, II, 3, *P. L.*, 177, c. 205 ; *Adnotatio in Ps.* 134, *P. L.*, 196, c. 370. Ce désir de découvrir la signification allégorique des choses dont parle l'Écriture, conduit les Victorins à rechercher avec soin le sens littéral. Le R. P. de Lubac *(art. cit.*, p. 191). se demande si on n'a pas « quelquefois trop insisté sur ce « fondement historique » réclamé par Hugues, comme si la chose marquait un tournant dans l'histoire de l'exégèse ». Cela est en effet fort possible. Il faut remarquer cependant que le plus « mystique » des Victorins, Richard, consacre une partie notable de son œuvre exégétique à une interprétation littérale très minutieuse des textes (cf. C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris 1944, p. 128-129).

(2) Le sens allégorique a en principe pour objet l'ensemble des mystères

rins comme pour toute la tradition antique, « le sens dogmatique par excellence » (1) puisqu'il dévoile à celui qui le recherche ce que l'Écriture a d'abord voulu exprimer et ce pour quoi elle a d'abord été faite.

Les liens étroits qui unissent Écriture et liturgie et dont nous avons rappelé à la fois l'existence et la nature nous font aisément comprendre comment cette méthode allégorique trouve également emploi et efficacité dans l'utilisation ecclésiologique des rites et des cérémonies du culte. Toutes ces choses d'ailleurs sont des *sacramenta*, c'est-à-dire que les réalités liturgiques ont elles aussi valeur de signe et qu'elles peuvent et doivent être considérées à l'aide des mêmes méthodes.

Si l'on se souvient d'ailleurs que le sens allégorique, aussi bien en liturgie qu'en exégèse, est un sens spirituel, c'est-à-dire découvert non par la raison qui discute mais par l'esprit que la lumière divine éclaire, et que ce sens voisine constamment avec le sens tropologique qui est celui des réalités de la vie spirituelle proprement dite, on comprendra mieux la place que la connaissance de l'Église occupe dans l'horizon intellectuel et spirituel des Victorins et de quelle manière elle peut être dite le centre de leur pensée.

III

L'Écriture et la liturgie, toutes proches d'ailleurs l'une

---

de foi (cf. p. ex. HUGUES, *De erudit. didasc.*, VI, 4, *P. L.*, 176, c. 802-803). En fait la recherche du sens allégorique conduit presque immanquablement au Christ ou à l'Église. Ceci est particulièrement apparent dans les *Allegoriae* de Richard ou les expositions *In Threnos*, *In Abdiam*, *In Joëlem* et *In Nahum* que nous avons signalées plus haut. Ces commentaires recherchent systématiquement les trois sens historique, allégorique et tropologique du texte sacré ; le sens allégorique est le plus souvent un sens ecclésiologique.

(1) Cf. H. DE LUBAC, *art. cit.*, p. 193

de l'autre, sont donc deux sources essentielles de toute connaissance de l'Église. Celle-ci, dès lors, est atteinte d'abord par le biais de la méthode allégorique, seule capable de découvrir la réalité qui se cache sous le signe ou le symbole. Ces deux points établis, il nous est permis maintenant d'examiner de plus près le contenu de la notion d'Église et de nous efforcer d'en découvrir les différents aspects.

Tout ce que nous avons dit jusqu'à présent montre d'abord qu'il n'y a point à proprement parler pour le Victorin de concept ni donc de définition de l'Église. L'Église est un mystère. Celui-ci ne peut être connu par la méthode dialectique qui n'a aucune prise sur ce qui est au-delà de l'être ecclésiologique dans ce qu'il a de visible et d'apparent. Les procédés généraux de la pensée, étudiés et décrits avec tant de soin par la logique ou la méthodologie aristotéliciennes se révèlent défaillants. L'Église n'entre dans aucun genre ; aucune différence spécifique ne peut préciser ce qui en constitue la réalité propre. Les concepts obtenus par voie d'abstraction ou de généralisation, même transfigurés par l'analogie, ne suffisent point. L'Église dans son être intime et son essence n'est vraiment atteinte que par cette méthode symbolique dont la pensée médiévale, pour ne parler que d'elle, a si souvent usé et qui n'est nulle part aussi nécessaire qu'ici.

Les symboles qui nous permettent de connaître l'Église sont en réalité si nombreux qu'il serait difficile de les énumérer tous (1). Si cependant on les considère avec un peu d'attention on s'aperçoit bientôt qu'ils orientent notre connaissance de l'Église en deux directions bien déterminées,

(1) Cette opération serait d'ailleurs inutile. En effet, bien que Richard par exemple (*Allegoriae, P. L.*, 175, c. 681) se pique de nous proposer un certain nombre d'interprétations de son cru, la typologie victorine s'inspire à peu près exclusivement de celle des Pères. On y retrouve à peu près tous les symboles que le R. P. de Lubac énumère et étudie dans *Catholicisme*, p. 150-157.

les uns s'exprimant sur la nature de l'Église par référence à la personne du Christ, les autres s'attachant davantage au contraire à décrire ou expliquer la communauté de vie des fidèles. Dans le premier cas l'Église est d'abord l'épouse ou le corps du Christ, dans le second elle est l'arche de Noé et le temple du Très-Haut où viennent s'abriter les croyants.

Il est curieux de remarquer que de ces deux aspects le premier apparaît toujours le plus important. C'est lui qui nous révèle l'essence de l'Église qui est d'abord l'Église du Christ avant d'être la communauté des fidèles. Si l'on se demandait ce qui constitue l'hypostase de l'Église, ce qui lui confère une certaine personnalité, ce qui est en elle sujet ultime d'attribution de tout ce qui peut être considéré comme ses opérations, on déduirait aisément des textes où il est question de l'Église que cette hypostase est d'abord la personne du Christ et secondairement seulement l'ensemble des fidèles. Lorsque l'Église protège, éclaire, sauve ou sanctifie, c'est le Christ qui par elle protège, éclaire, sauve ou sanctifie.

Cette antériorité de l'Église épouse ou corps du Christ par rapport à l'Église arche, temple ou tabernacle aura encore une autre signification et une autre conséquence. Avant d'être un refuge, un abri ou un sanctuaire, l'Église est un mystère de vie où les activités d'échange et de croissance tiennent la première place. L'Église, en effet, est née du Christ, elle vit du Christ, elle grandit dans le Christ, elle conduit au Christ et c'est là ce qui la définit d'abord et lui confère sa raison d'être. L'ecclésiologie est une dynamique avant d'être une statique, une économie plus qu'une physique. Pour la connaître il faut donc la suivre dans les diverses phases de son développement, en comprendre l'histoire (1) et deviner aussi son avenir

(1) On a souvent remarqué (cf. F. VERNET, *op. cit.*, col. 271) que l'his-

eschatologique lié au retour définitif du Christ à la fin des temps (1).

L'Église d'abord est née du Christ, et cette naissance s'est opérée d'une certaine manière à un moment précis de l'histoire, au sixième âge du monde, au sixième jour de la semaine et à la sixième heure du jour, c'est-à-dire au soir du Vendredi-Saint, lorsqu'elle jaillit du côté transpercé de Jésus crucifié (2). Selon une autre chronologie, chère aux Victorins, cette naissance se situe également à l'aurore du temps de la grâce (*tempus gratiae*) qui se substitue alors au temps de la loi écrite qui avait lui-même remplacé le temps de la loi de nature (*tempus scriptae legis et tempus naturalis legis*) (3). Cependant cette naissance avait été non seulement préfigurée mais déjà en quelque manière

---

toire tenait une grande place dans la littérature et la pensée victorines. G. Waitz a publié naguère une chronique universelle qui paraît bien être de Hugues (*Monumenta Germaniae historica, Scriptores*, t. 24, p. 86-97) et de son côté Richard nous donne un résumé de l'histoire universelle dans son *Liber Exceptionum*, Pars I, lib. 4-10, *P. L.*, 177, c. 215-284. Ce que les auteurs de ces ouvrages nous disent ailleurs des âges du monde ou des trois temps de la nature, de la loi et de la grâce, nous permet de mesurer combien les Victorins ont le sens de l'histoire. Pour eux l'« histoire sainte » ne se réduit pas à celle du peuple juif, mais elle se prolonge dans l'histoire de l'Église. Celle-ci à son tour ne consiste pas à décrire les vicissitudes des institutions visibles du christianisme mais se confond pratiquement avec l'histoire du salut du genre humain puisque, comme nous allons le voir, l'Église a commencé lors de la création de l'homme et n'achèvera sa mission que le jour où apparaîtra la Jérusalem céleste.

(1) La recherche de cet avenir relève d'ailleurs d'une variété particulière du sens allégorique, le sens anagogique. Voir p. ex. Richard, *Sermones Centum*, 3, *P. L.*, 177, c. 905-907.

(2) Hugues, *De arca Noe morali*, I, 4, *P. L.*, 176, c. 630 : « Tunc namque fabricata est arca (i. e. Ecclesia) quando de latere Christi in cruce pendentis in sanguine et aqua profluxerunt Ecclesiae sacramenta ». Cf. aussi Richard *Allegoriae*, I, 7, *P. L.*, 175, c. 639. Comme le montre le texte de Hugues que nous venons de citer, si l'Église est née du Christ, elle a été aussi construite par le Christ comme l'arche le fut par Noé ou le Temple de Jérusalem par Salomon (Cf. p. ex. sur ce dernier symbole Richard, *Ibid.*, VII, 3, c. 705).

(3) Hugues, *ibid.*

réalisée mystérieusement dès la création lorsque, au soir du sixième jour, Dieu avait tiré Ève du côté d'Adam endormi, car le Christ en un sens a toujours été, et donc également l'Église (1). Déjà au temps de la loi de nature et donc a fortiori au temps de la loi écrite, il se trouvait des hommes pour vivre de la loi de grâce parce qu'ils croyaient déjà au Christ (2). Ainsi l'Église est-elle à la fois dans le temps et hors du temps parce que le Christ lui aussi est à la fois dans le temps et hors du temps, ayant été immolé dès le début du monde et sauvant les hommes par son sang avant même qu'il ne soit né (3).

L'Église est l'épouse du Christ, et ce symbolisme nuptial est sans doute celui qui exprime le mieux la nature intime et le devenir de l'Église. Richard notamment, fidèle écho de la tradition, le retrouve, surtout dans ses *Allegoriae* (4), tout au long de l'Écriture, depuis Adam et Ève, Isaac et Rebecca, jusqu'aux noces de Cana, à la parabole du roi qui célèbre le mariage de son fils ou la vision de la Jérusalem future qui doit descendre des cieux comme une épouse parée. Il est difficile à la vérité d'analyser l'inépuisable contenu de ces multiples symboles. Nous pouvons cependant

---

(1) HUGUES, *ibid* ; RICHARD, *ibid.*, c. 639 et *Sermones Centum*, 2, *P. L.*, 177, c. 903 : « Sequitur pontifex qui significat Christum qui circuivit Ecclesiam suam primum in tempore naturalis legis admonendo eam per patriarchas ; deinde in tempore legis scriptae admonendo eam per prophetas ; deinde in tempore gratiae per semetipsum eam circuivit et introivit, foris eam erudiendo per doctrinam, intus sanctificando per gratiam ».

(2) HUGUES, *De arca Noe mystica*, 3, *P. L.*, 176, c. 685 : « Credimus enim nullum tempus esse ab initio mundi usque ad finem saeculi in quo non inveniantur fideles Christi ».

(3) HUGUES, *De arca Noe morali*, I, 4, *P. L.*, 176, c. 630-631. Voir p. ex. (c. 631) : « Ab initio ergo saeculi occisus est (s. e. Agnus, cf. *Apoc.*, 13, 8) quia ab initio saeculi illi fuerunt pro quibus in fine saeculi occisus est ».

(4) C'est également un des thèmes qui reviennent le plus souvent dans les quatre commentaires des Thrènes, d'Abdias, de Joël et de Nahum. On le retrouve aussi à propos du sacrement de mariage dans HUGUES, *De Sacramentis*, *P. L.*, 176, c. 481-482.

y voir d'abord la dépendance de l'Église à l'égard du Christ : issue du Christ, faite en quelque sorte par le Christ, l'Église reçoit tout du Christ de même que la lune n'a d'autre lumière que celle du soleil (1) ; le Christ est d'ailleurs le chef de l'Église, comme l'époux est le chef de son épouse, et le verbe latin *ducere* dans sa signification nuptiale (*Christus ducit Ecclesiam*) marque également cet aspect. Mais ce symbolisme signifie aussi l'amour du Christ pour son Église, les prévenances et les soins dont il l'entoure en même temps qu'il indique quelle fidélité ou quelle foi celle-ci lui doit en retour. Enfin il explique également la fécondité de leur union, car l'Église engendre au Christ une innombrable postérité et cette maternité achève de nous instruire de l'histoire des relations du Christ et de l'Église.

Cette histoire est en effet dramatique. Elle est celle des infidélités et des abandons de la Synagogue que renouvellent aujourd'hui encore les mauvais chrétiens dont la justice apparente reproduit l'hypocrisie judaïque, celle aussi de la vocation gratuite et mystérieuse d'une épouse qui se croyait délaissée. La Synagogue avait en effet d'abord été appelée, mais elle fut infidèle à sa vocation ; le Christ l'a donc abandonnée, sauf ce petit reste qui est devenu l'Église des Juifs, et il a choisi une autre épouse, celle qui devait devenir l'Église des Gentils. Ce transfert des promesses faites primitivement à la Synagogue s'exprime à l'aide d'une série de figures trop connues pour qu'il soit nécessaire de nous y attarder. Rappelons simplement par exemple l'histoire de Gédéon dont la concubine représente la Synagogue pécheresse tandis que ses autres femmes qui lui engendrent soixante-dix fils signifient les Églises

(1) RICHARD, *Allegoriae*, I, 4, *P. L.*, 175, c. 638. *In Joëlem, P. L.*, 175, c. 356-357. Sur l'origine de ce symbole voir H. RAHNER, *Mysterium lunae, Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Väterzeit*, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, 63 (1939), p. 311-348 et 428-442.

des nations et leur inépuisable fécondité (1) ; ou encore celle de Phénenna et d'Anna, les deux épouses d'Elcana : Phenenna n'est autre que la Synagogue d'abord féconde mais bientôt stérile, tandis qu'Anna représente l'Église d'abord stérile et méprisée, qui attend son Rédempteur dans la prière et dans les larmes. Et le Christ, tel Elcana s'adressant à Anna qu'il préfère, demande à son Église persécutée et souffrante : Pourquoi donc ton cœur est-il triste ? Pourquoi pleures-tu et ne manges-tu pas ? Ne suis-je pas pour toi plus que dix fils ? Car le Christ est tout pour l'Église et l'amour de son époux doit être pour elle plus précieux que la prospérité ou le succès (2).

Bien d'autres symboles d'ailleurs contribuent à préciser tout ceci, et à exposer le mystère de la vocation des Gentils. Ce sont par exemple tous ces personnages féminins dont la pauvreté ou un passé de péché et de désordres manifestent mieux la gratuité de la miséricorde divine. Ainsi en est-il notamment de Ruth et de la courtisane Rahab, de la Samaritaine et de la femme adultère, de la Cananéenne et de Marie-Madeleine (3). Ce serait aussi le lieu de signaler le contenu ecclésiologique des commentaires des prophètes. Les uns témoignent de la protection que le Christ ne cesse d'exercer sur son Église, et les malédictions d'Abdias contre Edom ou de Nahum contre Ninive atteignent alors les infidèles et les idolâtres, les philosophes aussi et les ennemis de la foi, bref tous ceux qui d'une manière ou d'une autre s'en prennent à l'Église ou la déchirent. D'autres au contraire voient reparaître au sein de l'Église les infidélités de la Synagogue ; les larmes de Jérémie et de Joël seront alors celles de l'Église elle-même qui pleure sur ses enfants

(1) Richard, *Alleg.*, IV, 14, *loc. cit.*, c. 679.
(2) *Ibid.*, V, 1, c. 681.
(3) *Ibid.*, IV, 3, c. 673 ; IV, 18, c. 680 ; *All. in N. T.*, I, 8, c. 759 ; II, 27, c. 796 ; IV, 7, c. 810.

coupables, sur les faux chrétiens pleins d'hypocrisie, sur les mauvais prélats ou les ministres indignes qui trahissent leur mission et dévastent la vigne du Seigneur au lieu de la cultiver (1).

En dehors d'ailleurs de ce symbolisme nuptial, d'autres textes aussi montrent dans le Christ le chef et le guide de son Église. Les exemples ici également seraient nombreux. Indiquons par exemple l'histoire de Cyrus ruinant l'empire des Chaldéens, libérant le peuple d'Israël et le ramenant dans sa patrie : c'est l'histoire du Christ détruisant définitivement l'empire du démon pour réintégrer l'humanité déchue dans le Paradis, c'est-à-dire dans l'Église (2). De même Esdras ramenant les captifs à Jérusalem et rétablissant dans cette ville la Loi et le culte mosaïques n'est autre que le Christ rédempteur établissant son Église (3). Partout et toujours celle-ci est donc d'abord l'Église du Christ ; elle ne peut être connue, comprise et aimée que dans le Christ.

(*à suivre*) JEAN CHATILLON

---

(1) Ces commentaires des prophètes reviennent constamment sur les souffrances et les maux de l'Église. Celle-ci continue et renouvelle la passion du Christ : « Sol in tenebras versus, Christus cruci affixus... Luna versa in sanguinem, Ecclesia est Christi imitans passionem » (*In Joëlem, P. L.*, 175. c. 356-357). Ses ennemis ce sont les païens qui la persécutent, les hérétiques ou les schismatiques qui la déchirent du dedans, mais surtout les mauvais chrétiens qui la trahissent : « Tres igitur Ecclesiae tempestates... Prima fuit ethnicorum, secunda haereticorum, tertia falsorum christianorum. Prima apostolorum et martyrum laniavit corpora ; secunda fidei apostolicae evertere nitebatur foedera ; tertia morum studet quotidie corrumpere genera » (*In Nahum, P. L.*, 96, c. 734). Sur ces trois catégories d'ennemis de l'Église cf. *ibid.*, c. 730. Sur les infidèles ou les idolâtres, voir *In Abdiam, P. L.*, 175, c. 389 ; *In Joëlem, ibid.*, c. 368. Sur les hérétiques et les schismatiques, *In Abdiam*, c. 381-383, 388 ; *In Threnos, ibid.*, c. 302, 306 ; *In Threnos*, c. 260, 277, 294 ; *In Joëlem*, c. 328 ; etc.

(2) RICHARD, *Allegoriae*, VIII, 1, *P. L.*, 175, c. 727.

(3) *Ibid.*, VIII, 10, c. 730-731.

Le culte de la Mère de Dieu dans l'Église Catholique.

Almae Deiparae.
Semper MARIAE *Virgini.*

L'étude du culte rendu à la Mère de Dieu dans l'Église est de première importance pour tout effort vers la « réunion », non pas simplement comme s'il s'agissait sans plus de l'étude d'un problème particulier parmi d'autres. En fait, c'est le problème par excellence qui a divisé les chrétiens que l'on affronte ici, je veux dire le problème du sens qu'il faut donner à l'incarnation. Le culte de la Mère de Dieu, en effet, l'histoire est là pour le dire, a été comme la réfutation anticipée dans la vie de l'Église des tendances nestoriennes. Or, ce qui oppose le plus profondément les chrétiens protestants, qui veulent être intégralement évangéliques, aux catholiques et aux Orthodoxes, ce n'est pas une autre tendance que celle qui se fit jour dans les sermons et les écrits de Nestorius, onze siècles avant la Réforme. Et la racine des malentendus les plus graves entre l'Orient et l'Occident, c'est la suspicion, chez les Orthodoxes, que les catholiques n'ont pas vraiment anathématisé du fond du cœur la dichotomie entre les deux natures et, chez les catholiques, le soupçon inverse que les Orthodoxes ne se sont jamais dégagés tout à fait de la tentation monophysite.

C'est donc dans le culte de la Vierge qu'aujourd'hui comme à Éphèse en 431 on aura la pierre de touche de l'attitude, non pas simplement théorique mais pratique, de l'une ou l'autre Église à l'égard de ce problème le plus vital de tous ceux que pose l'Évangile : quel rapport devons-

nous supposer entre l'homme et Dieu, entre la nature et la grâce, chez l'auteur et dans l'œuvre du salut ?

Dans cette étude, par suite, nous chercherons à dégager la vraie réponse de l'Église catholique à cette question, dans et par le culte de Marie. Nous interrogerons conjointement la liturgie, la théologie et la piété populaire. Nous nous efforcerons d'éclairer l'une par l'autre. Mais nous n'oublierons pas qu'il peut exister, à une époque donnée, certains décalages entre ces divers éléments. Nous tâcherons d'en tenir le plus grand compte car, surtout pour ce qui touche nos rapports avec les orientaux, ce fait, nous le verrons, peut éclaircir bien des difficultés.

I

En entrant dans un exposé synthétique de la mariologie catholique, nous devons commencer par rappeler que l'Église de Rome maintient comme d'égales sources de sa foi les deux traditions (liturgiques, théologiques et spirituelles) de l'Orient et de l'Occident. Quelque problème que puisse poser leur conciliation, l'Église romaine, et toute l'Église catholique à sa suite, revendique pour sien tout l'héritage dogmatique et religieux des Pères grecs aussi bien que des Pères latins, de la liturgie byzantine aussi bien que de la liturgie latine. Si une doctrine est définitivement affirmée par l'une de ces sources, elle la reconnaît pour sienne. Si elle est condamnée, elle la rejette. Il s'en suit qu'il ne devrait y avoir, en principe, aucun sujet de discorde entre l'Orient et l'Occident. Tout ce qui fait autorité pour les Orthodoxes, en effet, fait également autorité pour les catholiques. Mais toute la question est de savoir s'il n'y a pas incompatibilité de fait entre les deux traditions et si l'Église catholique, dans la tradition latine qui lui est propre, ne maintient pas des éléments de doctrine qui s'opposent en fait à la tradition grecque qu'elle revendique aussi, mais dont, depuis le XI[e] siècle, elle n'a plus

fréquenté les sources qu'à distance. Aussi, dans cet exposé, examinerons-nous toujours d'abord la tradition latine, mais nous préoccuperons-nous constamment de la confronter avec la tradition grecque.

Le point de départ qui s'impose, c'est l'évidente corrélation entre le culte rendu à la Bienheureuse Vierge Marie dans l'Église catholique et celui de Notre-Seigneur. C'est pourquoi il ne nous semble pas que nous puissions faire état de textes plus primordiaux que de ceux de la fête liturgique du 1er janvier. Cette fête porte aujourd'hui le titre de fête de la Circoncision, à cause de sa date, au jour octave de Noël ; mais, historiquement, la liturgie qu'on y célèbre n'est que l'ancienne liturgie de Noël propre à la basilique patriarcale de Sainte-Marie Majeure, Sainte-Marie sur l'Esquilin. C'est-à-dire que c'est comme la liturgie de Noël célébrée dans une ambiance mariale, du point de vue de la mariologie et de la mariodulie. Où donc pourrions-nous découvrir plus près de la source la conception que se fait l'Église catholique du rapport entre la foi en l'incarnation et le culte de la Vierge ?

Le thème dogmatique des fêtes liturgiques, au rite romain, se trouve généralement ramassé dans les antiennes des Laudes. D'ordinaire elles se trouvent reprises aux premières et aux secondes Vêpres, et dans tous les cas elles repassent tour à tour avec les petites heures. Remarquons que celles de la fête du 1er janvier se trouveront reprises de surcroît à la fête du 2 février, pour la Présentation au Temple de Notre-Seigneur et la Purification de Notre-Dame. On comprend sans peine que l'Église paraisse ne pas pouvoir s'en lasser, car elles sont d'une splendeur incomparable.

« O l'admirable échange ! Le Créateur du genre humain, prenant un corps et une âme a daigné naître de la Vierge : s'avançant comme un homme sans être né d'un homme, il nous a fait part de sa divinité.

A votre naissance ineffable de la Vierge, les Écritures ont été accomplies : vous êtes descendu comme la pluie sur la toison pour sauver le genre humain : nous vous louons, ô notre Dieu !

Le buisson incombustible que Moïse avait vu, nous le reconnaissons en votre glorieuse virginité : Mère de Dieu, intercédez pour nous.

La racine de Jessé a germé, l'étoile de Jacob s'est levée, la Vierge a enfanté le Sauveur : nous vous louons, ô notre Dieu !

Voici que Marie nous a engendré un Sauveur : en le voyant, Jean s'écrie et proclame : Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui ôte les péchés du monde, alleluia ! »

Essayons de synthétiser l'enseignement de ces antiennes. La première vérité qu'elles affirment, c'est la pleine réalité de la maternité divine. Pour nous consentir ses dons les plus élevés, le Fils de Dieu s'est mis, à l'égard de notre humanité représentée par la très sainte Vierge, en position de recevoir. Quoique nous n'ayons rien nous-mêmes que nous ne l'ayons reçu de Dieu, il y a eu un véritable échange entre le Créateur et la créature. Il voulait nous communiquer d'une certaine façon la divinité. Mais il ne l'a pas fait sans recevoir de nous au préalable cette humanité dont il était l'auteur. Elle lui appartenait sans doute par droit de création. Mais maintenant qu'elle était et qu'elle était nous, c'est de nous qu'il a voulu la recevoir.

Je crois qu'on peut dire que l'initiative propre à l'humanité dans l'inter-action de Dieu et de l'homme trouve son expression parfaite dans le rôle de la Mère, tout comme celle qui reste le propre incommunicable de Dieu s'exprime à jamais dans la paternité céleste. La paternité signifie l'origine absolue, transcendante, de l'être. La maternité suppose une intervention seconde, immanente. Elle est une réception avant d'être un don. Mais, sous cette forme, elle n'en traduit pas moins une initiative irremplaçable.

Elle est dépendance, mais dépendance libre et pour autant, à sa manière, effectivement créatrice. Aussi, dans l'œuvre du salut, la part propre de l'humanité se trouve affirmée, concrétisée de façon suprême et définitive en Marie, appelée à être la Mère du Sauveur, et donc du salut qui est inséparable de la personne de Jésus.

Comme ces antiennes, par toutes leurs images germinales, l'expriment encore à merveille, il y avait dans l'humanité, depuis sa propre création, une véritable virtualité créatrice, immanente à la vie même. L'humanité est à l'image de Dieu, pourrait-on dire, en ce qu'elle n'est pas un objet mort, un tout-fait, mais un sujet vivant qui, si paradoxal que cela semble, est appelé à avoir part à sa propre création, en tant qu'il lui revient de se parfaire. En Marie, cette vocation trouve son aboutissement inespérable, puisqu'elle met au monde une humanité nouvelle, un nouvel Adam, principe de l'humanité définitive, de l'humanité céleste, de l'humanité du Fils de Dieu.

C'est donc ceci la gloire fondamentale de Marie, par laquelle elle réalise au plus haut point la vocation même de l'humanité en tant que créature : sa Maternité divine.

Mais, toujours dans ces mêmes antiennes, nous trouvons entremêlée à la première, la proclamation d'une seconde gloire de Marie. Et c'est sa virginité suréminente. Voyons bien encore ce que cela signifie. Redisons-le, la fécondité de l'humanité est le caractère même qui affirme en elle l'image divine, puisqu'il la rend créatrice en même temps que créature. Mais la fécondité de l'humanité, dans son état présent, conséquence du péché d'Adam, est foncièrement ambiguë. La génération propage, inextricablement confondus, la vie et le péché lui-même, c'est-à-dire la mort. En même temps qu'elle continue d'affirmer notre parenté divine, elle nous ramène au niveau de la simple animalité. Ceci est lié au fait, si bien affirmé par saint Paul, que la corporéité de l'humanité est sainte, est une glorification

de Dieu, cependant que sa chair est pécheresse, est l'instrument du diable. Pour parler plus concrètement, la vie ne se propage plus, dans l'humanité adamique, sans déchirure. L'être qui la transmet ne le fait pas sans blesser sa propre intégrité, et l'être qui en résulte est, nativement, un être séparé. Comme le dit Origène, *ubi peccatum, ibi multitudo.*

Au contraire, dans la bienheureuse Vierge Marie, l'humanité, en même temps qu'elle parvient à la perfection suréminente de la fécondité, retrouve l'intégrité virginale. Ce qui est ici la grâce propre de Marie, ce n'est pas simplement, par conséquent, qu'elle soit vierge, et la plus pure des vierges, mais c'est qu'elle est vierge dans sa maternité même. Autrement dit, et ce qui revient au même, sa maternité n'implique pour elle, d'une part, aucune flétrissure, aucune diminution ; et loin, d'autre part, qu'elle fasse naître un nouvel élément de plus dans une humanité en pleine dissociation, elle met au jour le nouvel Adam, par qui et en qui « tous les enfants de Dieu dispersés seront réunis en un seul corps ». C'est-à-dire que sa virginité trouve comme sa floraison dans sa maternité, qui, loin de l'entamer, la consomme. D'où l'image magnifique du buisson ardent, du buisson incombustible.

Ainsi, la gloire totale et une de la Sainte Vierge, toute concentrée sur le fait qu'elle est la Mère du Sauveur, c'est d'être à la fois le retour à l'intégrité primitive de la création sortant des mains du créateur, et l'atteinte de la fin suprême qu'il projetait pour elle. Par la parfaite réponse de son initiative créée à l'initiative créatrice, l'humanité redevient toute telle que Dieu l'avait conçue, et, ce faisant, met au monde le produit parfait de l'œuvre commune de Dieu et de l'humanité : le Dieu-homme.

II

Il s'ensuit pour nous des conséquences qui vont donner

son caractère vécu au culte que nous rendons à la Mère de Dieu. La première résulte de ce que nous avons déjà dit : en étant la Mère du Sauveur Jésus, elle est la Mère du salut, puisque le salut chrétien ne se sépare pas de la personne du Sauveur. Mieux : elle est la Mère des sauvés, puisque le salut, pour eux, c'est la vie dans le Christ-Jésus, c'est d'être greffés sur le Christ et de devenir une seule plante avec lui, c'est d'être faits les membres de son corps mystique. Nicodème, quand Notre-Seigneur lui parlait de nouvelle naissance, demandait si un homme pourrait entrer à nouveau dans le sein de sa mère. Il n'est pas question de cela, car la naissance dont il s'agit est naissance d'en haut, naissance du Saint-Esprit et non pas naissance charnelle. Mais cette naissance du Saint-Esprit, nous ne pouvons y atteindre qu'en devenant participants, mystiquement mais réellement, de la naissance même de Jésus, puisque la nouvelle création qu'elle doit produire en nous, c'est lui-même.

D'où il suit que la correspondance libre à la grâce divine en vertu de laquelle nous avons le devoir de travailler nous-mêmes à notre salut, si vrai qu'il soit que c'est toujours Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, n'existera jamais autrement qu'enveloppée et comme engagée par celle dont la Vierge Mère demeure la parfaite réalisation. La liberté sainte et croyante de Marie engendrera perpétuellement la nôtre. Il n'est pas de foi de l'homme qui accepte la grâce autrement qu'en se calquant sur la sienne et en se laissant comme porter et absorber dans la sienne.

C'est ici que trouve son explication une croyance catholique fondamentale, qui a été de tous temps vécue par la piété catholique mais qui cherche encore son expression. Je veux dire celle qui se traduit aujourd'hui par ces expressions évidemment tâtonnantes de « Marie médiatrice de toutes grâces » ou de « Marie corédemptrice ».

Il ne s'agit absolument pas, dans la pensée catholique,

d'aucune idée blasphématoire de mettre la Bienheureuse Vierge Marie au rang de Notre-Seigneur, de lui faire partager en quelque mesure aucune de ses caractéristiques théandriques et incommunicables. Le Christ seul nous obtient la grâce, parce que seul il est Dieu fait homme. Mais la grâce n'est pas possédée par nous sans nous, sans notre adhésion libre. Et cette adhésion de l'humanité rien qu'humaine au don de Dieu réalisé dans l'humanité du Fils de Dieu, elle ne se fait en chacun de nous qu'à l'imitation et dans la dépendance de ce qui s'est fait chez la Vierge. C'est en ce sens qu'on appelle « Marie médiatrice de toutes grâces ». Comme le dit l'oraison de l'office célébré en Occident le 31 mai par beaucoup d'Églises particulières, mais sans avoir été jamais étendu à l'Église universelle, Marie est notre médiatrice, *auprès du Christ*, cependant que le Christ est et reste seul à être notre médiateur *auprès du Père*. Autrement dit, Marie n'est envisagée ici, selon l'image chère à saint Bernard, que comme le cou du corps mystique, c'est-à-dire le lien ontologique entre le Chef et l'ensemble du corps.

Ainsi comprise, je crois que cette « médiation », si l'on veut l'appeler de ce nom, résume admirablement le fond même de l'attitude cultuelle de l'Église et des chrétiens catholiques à l'égard de Marie. Ils vivent avec elle dans une dépendance filiale, de fils à l'égard de leur Mère. Ils trouvent chez elle d'abord l'exemple, mais un exemple doué d'une vertu communicative absolument à part, puisqu'ils ne sont rien dans l'ordre de la grâce qu'ils ne le soient devenus par son pouvoir maternel. Et chez Marie, comme chez une mère, ils savent que cette réalité ontologique se prolonge par une réalité psychologique également inépuisable : celle d'une intercession qui ne fait qu'un avec son *Fiat*, avec cet acte de foi, par lequel elle s'est livrée à la grâce et y a livré toute l'humanité avec elle. Ainsi est-ce comme à l'intérieur des mérites de la Vierge, pour user de

la terminologie occidentale, c'est-à-dire comme inclus dans sa libre réponse à la grâce (car le mérite, c'est cela et rien d'autre) que germent les nôtres. C'est prises dans la prière de la Vierge que s'élèvent nos prières, par le Fils qu'elle a engendré, dans l'Esprit qui la couvrit de son ombre, vers le Père invisible...

Et c'est dans la même ligne qu'on peut enfin la voir appelée « co-rédemptrice », malgré la grande réticence que garde l'Église à l'égard de cette expression, qu'elle n'a encore laissé passer pas même dans les liturgies locales. Co-rédemptrice, Marie l'est tout d'abord comme nous le sommes tous, c'est-à-dire en tant que la rédemption ne peut être simplement reçue passivement et comme subie par l'humanité. Il ne s'agit pas ici, comme nos frères protestants seraient peut-être tentés de le croire, de céder rien à la tendance semi-pélagienne. Nous ne voulons nullement insinuer l'idée que l'homme et Dieu, dans l'œuvre du salut, pourraient en quelque sorte collaborer sur le même plan, si petite, si minime qu'on y fasse la part de l'homme. Dans le salut comme dans la création, tout vient de Dieu. Mais précisément pour cela, le salut n'est pas moins efficace, pas moins réel que la création. Plus précisément encore, toute son efficacité, c'est de ressusciter toute la réalité de la création. Car c'est l'être déchu, et non un autre, qui doit être relevé. C'est cela même qui était perdu qui doit être sauvé. Il faut donc qu'il y ait le plus étroit des liens, la plus solide des continuités entre les morts que nous étions devenus et les vivants que nous devons redevenir. Il s'ensuit que le salut, pour gratuit qu'il soit, ne peut nous être donné comme du tout fait. Non seulement il s'agit, le don de Dieu nous étant consenti, de le faire fructifier en nous, mais, dans le don de Dieu lui-même, l'action libre de l'homme, si mystérieux que ce soit, doit être incluse déjà. C'est pourquoi il n'y a pas de rédemption sans souffrance. Ce n'est pas que la souffrance humaine donne sa valeur à la croix

de Jésus. C'est au contraire la croix de Jésus, parce qu'elle est la croix du Fils de Dieu, qui donne sa valeur à la souffrance humaine. Il reste que sans cette communion dans la peine que le péché d'Adam a value à l'humanité, celle-ci ne pourra communier à la gloire du Fils de Dieu. « Si nous souffrons avec lui, nous dit saint Paul, nous serons glorifiés avec lui ». C'est dans ce sens qu'il faut entendre son exhortation de « travailler à notre salut avec crainte et tremblement ». Et c'est ainsi qu'on peut comprendre comment elle ne s'oppose aucunement à ce qu'il ajoute : « ...sachant que c'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire ».

A la lumière de ces pensées, nous pouvons comprendre comment la Très Sainte Vierge, debout au pied de la croix, le cœur transpercé par le glaive de la prophétie de Siméon, représente éminemment cette co-opération que l'humanité toute entière doit apporter à son propre salut, encore qu'elle le doive à la seule vertu de son Chef divin.

Si l'on ajoute à cela deux considérations, il semble qu'on aura réuni tout ce que les théologiens ou les fidèles catholiques qui appliquent à Marie le titre de « co-rédemptrice » peuvent mettre sous cette expression. Dans le sens que nous avons déjà développé, on peut dire que c'est tout le corps mystique qui est « co-rédempteur ». En quoi donc l'expression mérite-t-elle d'être appliquée spécialement à Marie ? Tout d'abord à cause de cette antériorité, non seulement chronologique, mais ontologique, de sa réponse à la grâce par rapport à notre propre réponse. Autrement dit, l'application spéciale de ce titre à Marie n'est qu'une conséquence particulière de sa maternité de grâce. D'autre part, aussi bien la virginité que la maternité de Marie peuvent lui valoir cette attribution insigne. A cause de l'absence complète en elle du péché, en effet, la souffrance humaine trouve en la Vierge une perfection dans la correspondance à la souffrance proprement rédemptrice de

Jésus qui est strictement incomparable. Nous sommes tous, au moins en quelque mesure, personnellement cause des souffrances que nous subissons. Elle seule, avec Jésus, a pu les accepter dans une générosité absolument pure. Sa « com-passion » (au sens étymologique du mot, dépassant toutes les considérations sentimentales qu'il évoque) est donc d'une qualité absolument *sui generis*, et pour autant d'une vertu toute singulière pour l'ensemble du corps mystique. S'il est vrai que tout ce qu'un membre souffre et tout ce qu'il opère retentit sur tous, à combien plus forte raison lorsque sa souffrance est à ce point désintéressée, son action inaccessible à l'égoïsme !

Ceci étant dit, rien ne serait plus faux que d'en conclure à un moindre besoin, chez Marie, du salut et de la grâce qu'en nous tous. Si l'expression de « co-rédemptrice » pouvait amener une telle aberration, il n'y a pas de doute que l'Église catholique la condamnerait sans pitié. Car la vérité est absolument à l'opposé. Dans la théologie comme dans la spiritualité catholique, Marie est au contraire l'exemple même de ce qu'est, de ce que peut, de ce que fait la grâce divine. Non seulement elle a besoin du salut apporté par son Fils, tout autant que nous, mais ses privilèges reviennent à dire simplement qu'elle a été sauvée par lui plus merveilleusement que quiconque. C'est ce que va nous montrer une étude plus précise de la relation entre Marie et l'ensemble de l'Église.

III

Ce que nous avons dit déjà du sens de la maternité comme de la virginité de Marie nous permet de comprendre sa valeur exceptionnelle de représentation et de promesse eschatologique. A cet égard, à travers toute la liturgie latine, il se produit un échange bien significatif de textes et d'expressions entre l'Église, considérée dans toute la

splendeur de ses perspectives éternelles, et la Vierge. La figure de la Femme couronnée d'étoiles, face au soleil, les pieds posés sur le croissant de lune et prête à enfanter, telle que nous la décrit l'Apocalypse, s'applique finalement à l'Église. Mais il est bien évident que, prise au sens le plus étroit, elle s'applique mieux encore à la Mère de Jésus. Et de même, dans la liturgie baptismale de Pâques, les allusions sont fréquentes au sein virginal de l'Église où doit renaître une race désormais céleste.

Inversement, l'image de la Jérusalem céleste est directement la figure de l'Église, parvenue à son ultime perfection. Mais cette Jérusalem, « laquelle est notre Mère », nous y voyons aussi bien Marie, quand nous appelons celle-ci « Maison d'or, Arche d'Alliance, Porte du Ciel ». Il suffit de comparer la liturgie d'une fête de la Vierge et l'admirable liturgie de la Dédicace des Églises pour y constater ce va et vient.

On peut considérer qu'il y a là un lieu fondamental de la mariologie catholique et qu'il en explique le mieux certains aspects qui semblent plus difficiles à saisir ou à admettre aux non catholiques. *Marie présente, à l'origine de l'Église, comme condensée en une personne, la même perfection qui doit s'épanouir au terme en la multitude des croyants rassemblée dans l'Unique.* Elle est ainsi le symbole et le gage de l'unité catholique. Tout ce que nous devons atteindre, tout ce vers quoi nous devons tendre, et que nous trouverons tous ensemble dans le Christ, lorsque nous nous rencontrerons pour former un seul homme parfait, à la mesure de son âge adulte, Marie, de qui le Christ procède, nous le montre à l'avance.

C'est ce qui explique la croyance de l'Église Catholique en deux points dont l'un a fait l'objet d'une définition au XIXe siècle (laquelle est étrangement mal interprétée d'ordinaire par les théologiens orientaux) et dont l'autre pourrait être bientôt définie à son tour : nous voulons

parler de l'Immaculée Conception et de l'Assomption corporelle.

L'Immaculée Conception de la Vierge telle que le pape Pie IX l'a proclamée en 1854, semble être, d'après le schéma que nous venons de tracer du rapport entre Marie et l'Église, le correspondant de cette vision de l'Apocalypse sur l'Église, où celle-ci descend d'auprès de Dieu à la fin des temps. Pas plus que cette création et cette perfection céleste de l'Église ne diminuent rien de sa réalité terrestre progressive, ni de son humanité entière, pas davantage l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge. Mais simplement, dès le principe, la Vierge se trouve dans cette intégrité de l'appartenance à Dieu que l'Église ne réalisera qu'au terme.

L'Immaculée Conception ne doit donc nullement être envisagée comme un privilège qui séparerait Marie du reste de l'humanité et qui la dispenserait du salut. C'est, tout au contraire, une première réalisation de ce salut, dont la perfection originelle en Marie est pour nous l'exemplaire et le gage de ce que sera sa perfection finale en nous tous.

En premier lieu, l'Immaculée Conception ne signifie nullement que, dans la transmission que les parents de la Sainte Vierge ont faite à celle-ci de la vie héritée d'Adam, ils auraient été exemptés miraculeusement, indépendamment de la rédemption opérée dans le Christ, de la souillure originelle. Dans l'acte de ses parents, en tant que c'est d'eux qu'elle procède, la Sainte Vierge n'a rien qui la distingue, ni à plus forte raison qui la sépare, de nous tous. C'est donc bien, non seulement de notre humanité à tous qu'elle a été conçue, mais dans notre condition à tous que ses parents l'ont conçue. Sur ce point, l'Église catholique est en parfait accord avec les théologiens orientaux qui, se buttant dans l'Immaculée Conception sur un sens tout différent de celui qu'elle y attache, croient voir ici une opposition qui n'existe pas. La preuve en est d'abord que

les théologiens occidentaux, à commencer par le plus grand, saint Thomas, et en y comprenant le plus typique des mariologues de l'Occident, saint Bernard, aussi longtemps qu'ils ont posé la question ainsi ont été unanimes à y donner une réponse négative (1). Ce n'est pas du tout en tant qu'elle est la Conception *de sainte Anne*, je veux dire la conception que sainte Anne a opérée, que la Conception de Marie est immaculée, mais en tant que c'est Marie qui en a été le produit.

L'Église d'Orient, elle-même, admet tout comme l'Église d'Occident (sa liturgie en a des expressions encore bien plus éclatantes) que Marie est toute pure et qu'elle l'a toujours été. Et l'Église d'Occident, tout comme celle d'Orient, croit que c'est par la grâce du Christ parce qu'elle a été sauvée par la croix de Jésus, que Marie est pure du péché hérité d'Adam.

Mais cette sanctification, croyons-nous, guidés par le sentiment universel de l'Église, au lieu de s'être produite pour Marie seulement à un certain moment de son développement (comme il en est pour nous au baptême), Dieu l'a opérée dès le moment où son être s'ébauchait dans le sein maternel. Ainsi n'y a-t-il pas eu un moment, fût-il germinal, où Marie aurait existé, effectivement polluée par le péché originel, puis un moment où elle en aurait été débarrassée. Dès que Marie existe, elle existe comme une créature sauvée par le Christ. Sa conception, dans la croyance catholique, n'est donc pas immaculée en ce sens que ses parents ne lui auraient pas transmis notre vie de fils d'Adam, c'est-à-dire une vie polluée dans sa source. Elle l'est, en ce sens tout différent qu'elle n'a pas reçu et partagé effectivement la souillure, parce que, dès le premier instant

(1) Nous ne faisons que citer Duns Scot, le théologien qui a le premier formulé l'Immaculée Conception dans les termes que l'Église d'Occident devait un jour faire siens (Cf. *In Sent.* 3, *Dist.* 3, *Q.* 1, *n.* 1 et 14).

de sa conception, la grâce du Christ était à l'œuvre en elle, la rachetant d'emblée, levant sur elle la malédiction portée sur la race adamique.

Lorsqu'on a bien compris que la doctrine catholique de l'Immaculée Conception, c'est cela et rien d'autre (et pour s'en convaincre, il suffit de lire sans parti pris la Bulle *Ineffabilis* de Pie IX et les explications qu'en fournirent les théologiens les plus éminents de l'époque, comme Newman dans son *Mémoire* sur la question), il semble que les objections des orientaux devraient tomber d'elles-mêmes. Ce n'est pas, en effet, à cette doctrine, à proprement parler, qu'elles se sont jamais opposées, mais à des doctrines toutes différentes. Au contraire, encore une fois, à la doctrine catholique définie, c'est la tradition orientale qui fournit les appuis les plus solides. Preuve en est que l'office *latin* de l'Immaculée Conception a été formé presque exclusivement avec des textes des Pères Orientaux (grecs ou syriens), comme un coup d'œil sur le Bréviaire romain suffit pour s'en assurer.

Encore est-il bon d'ajouter deux précisions sur l'étendue exacte de la grâce faite à l'Immaculée au moment même de sa conception. La première est qu'il n'est aucunement question de l'exempter par là des conséquences douloureuses du péché originel, pour autant que ces conséquences ne sont pas d'autres péchés. Si Notre-Seigneur lui-même n'y a été aucunement soustrait, ni par sa naissance virginale, ni par sa nature divine, à bien plus forte raison Marie. Qui plus est, quelle que soit l'étendue des grâces qui lui ont été faites, et en particulier des lumières spéciales qu'elle a reçues, il n'y a pas lieu de douter que la révélation des desseins divins ait dû être pour elle-même progressive. Par suite, même si la croyance en l'Immaculée Conception s'accompagne normalement de la croyance, également traditionnelle en Orient et en Occident, selon laquelle Marie n'aurait jamais commis de fautes morales positives, si

légères soient-elles, on n'en doit pas conclure pour autant qu'elle ait toujours été exempte d'ignorances ou d'erreurs.

Ceci va de pair avec une seconde précision, plus importante encore. L'Immaculée Conception ne signifie point du tout que Marie, au contraire des autres saints, n'aurait pas connu le progrès spirituel. Bien au contraire, l'enseignement commun des docteurs catholiques est que deux moments, en particulier, dans la vie de la Sainte Vierge, ont été marqués par un accroissement de grâce tellement important qu'ils délimitent, à vrai dire, trois stades de grâce radicalement différents dans son existence. Le premier de ces moments est évidemment l'incarnation du Verbe ; le second est la Pentecôte. Avant l'Incarnation, si réelle que fut la sainteté de Marie, ce n'était, peut-on dire, qu'une sainteté d'attente et de préparation, portant simplement à son comble celle des justes de l'Ancien Testament. A partir de la conception du Verbe dans son sein, une fois que le Saint-Esprit l'eût couverte de son ombre, c'est comme l'aurore de la grâce du Christ révélé. Mais c'est seulement après l'œuvre accomplie de la Passion-glorification du Sauveur que la plénitude définitive des dons de Dieu pouvait s'épanouir, d'abord en sa Mère, puis en son Épouse, l'Église. Parallèlement à ce progrès objectif de la grâce en Marie, l'Église catholique croit, unanimement, que l'effort personnel de prière et d'obéissance qui fit la trame de sa vie terrestre dut représenter une constante ascension dans la sainteté. Si sublime que soit la grâce de l'Immaculée Conception, elle ne met donc aucunement Marie, on le voit, en dehors des conditions de l'humanité en quête du Paradis perdu. Elle la met seulement à même de tirer de ces conditions tout le parti possible pour cette reconquête, appuyée qu'elle est chez Marie sur une proximité sans égale, sur une appartenance immédiate au Rédempteur.

La seule difficulté sérieuse qui puisse subsister devant la doctrine définie par Pie IX est celle-ci : comment admet-

tre la possibilité d'une telle grâce avant la Croix, à plus forte raison avant la naissance de Jésus ? A ceci, il n'est qu'une seule réponse possible, et c'est que la difficulté n'est nullement propre à Marie. C'est celle que pose toute la sainteté des justes de l'Ancien Testament, d'Abel à saint Jean le Baptiste. Dans le cas de Marie, elle apparaît simplement à son maximun. Mais dès qu'on admet (et l'Écriture comme la tradition obligent à l'admettre) une quelconque justice recouvrée et une quelconque effusion de la grâce, par conséquent, avant la Pentecôte, la difficulté est la même. La question du plus ou du moins est ici tout à fait secondaire. Lorsqu'on va au fond des choses, la manière merveilleuse dont le péché hérité d'Adam s'est trouvé annihilé en Marie ne pose pas un problème plus insoluble que la rémission d'un seul péché avant l'achèvement de l'œuvre salvifique. Or, nous ne saurions douter « qu'Abraham crût à Dieu et que cela lui fût imputé à justice », ni que tous les justes cités par l'Épître aux Hébreux l'aient été en réalité. L'Église d'Orient serait sans doute la dernière à nous le reprocher, elle qui fête sur un pied de parfaite égalité les saints des deux Testaments alors que l'Église latine se borne à mentionner au martyrologe les patriarches et les prophètes.

La difficulté n'est donc pas niable, mais, nous semble-t-il, seule une illusion d'optique peut la faire réduire au cas de l'Immaculée Conception. Ce cas n'est que l'exemple le plus remarquable d'une loi absolument générale : les dons salvifiques que la Croix a valus à l'humanité n'ont pas attendu qu'elle ait été effectivement dressée pour commencer à se répandre. Il y a là, pour le corps mystique, comme le correspondant de ce qui s'est produit pour son Chef à la Transfiguration. Le principal de la difficulté peut d'ailleurs, nous semble-t-il, être enlevé quand on remarque, comme nous l'avons souligné, que la sainteté antérieure à la Croix, en Marie comme en tout autre juste, n'a qu'une

valeur préparatoire, elle-même ordonnée au Rédempteur et incapable de s'accomplir pleinement avant le plein accomplissement de la Rédemption. Cela dit, il me semble que la réponse dernière, sans dissiper le mystère, mais plutôt en lui donnant toutes ses dimensions, soit celle des Pères, à commencer par Irénée : à savoir que l'incarnation rédemptrice n'a pas été un événement sans préparations dans l'histoire de l'humanité, mais que, depuis les premiers temps, « le Logos s'habituait à demeurer parmi les enfants des hommes »...

* * *

Après ces longues explications sur l'Immaculée Conception, il ne semble pas que la croyance, généralement répandue en Occident, que la Sainte Vierge est dès à présent ressuscitée corporellement et présente dans le Ciel auprès de son Fils, demande rien d'analogue. En premier lieu, nul n'ignore l'origine orientale de cette croyance. Il serait donc paradoxal qu'elle pût soulever aucune difficulté pour le prix qu'y attachent aujourd'hui les Occidentaux eux-mêmes. Ajoutons qu'elle se relie au dogme de l'Immaculée Conception, tel que nous l'avons expliqué ; exactement comme la mort, dans l'humanité, est liée au péché originel. Si, en Marie, à cause de sa proximité unique du Christ, la victoire de la Rédemption sur le péché qui sera celle de l'Église à la fin des temps trouve sa promesse dans l'Immaculée Conception, il est naturel que la victoire sur la mort qui en découle soit également déjà préréalisée dans son Assomption. Ainsi Marie, auprès de Jésus, apparaît-elle comme l'icone eschatologique de l'Église. Elle atteste désormais la validité de l'espérance par laquelle l'humanité rachetée aspire tout entière à partager la plénitude de vie, comme la plénitude de sainteté, de son Chef. Ces deux doctrines, par conséquent, ne font qu'exprimer tout le

sens de l'affirmation si traditionnelle : « Marie, auprès du second Adam, est comme une seconde Ève ».

Il est bien remarquable de trouver, au terme de notre explication des enseignements catholiques sur Marie qui déroutent d'ordinaire les Orientaux, exactement la même idée qui fait l'âme des recherches mariologiques modernes ou contemporaines les plus originales des théologiens orthodoxes. Cette notion de Marie nouvelle Ève, et plus précisément cette réalisation personnelle, anticipée en Marie, de toute la plénitude de grâce et de correspondance à la grâce qui doit remplir l'humanité entière rassemblée dans l'Église des derniers temps, n'est-ce pas exactement ce que cherchent à saisir les divers essais, encore tâtonnants, d'une « Sophiologie » orthodoxe ? Il est indéniable, à ce propos, que la liturgie mariale de l'Occident, spécialement celle des fêtes du 8 décembre et du 15 août, apporte à de tels essais un encouragement au moins aussi ferme (et peut-être plus encore) que celui qu'ils peuvent trouver dans la tradition byzantine. N'est-ce pas le signe que les chrétiens d'Orient et d'Occident, sur ce point comme sur tant d'autres, ont tout à gagner à un rapprochement de leurs points de vue, à une mise en commun de leurs héritages ?

IV

Une dernière objection doit encore nous retenir un instant, avant que nous puissions céder à l'espoir d'une rencontre harmonieuse des mariologies occidentale et orientale, avec tout ce qu'elles impliquent pour la foi et la spiritualité de l'une et de l'autre Églises. En Occident, à voir des dévotions comme le mois de Marie ou comme le culte du Cœur Très Pur de la Vierge, des représentations iconographiques comme la *Pietà* médiévale, un titre même comme celui de Notre-Dame (où tant d'orientaux suspectent une saveur douteusement « troubadour », sans s'aper-

cevoir qu'il n'est qu'une traduction de l'appellation orientale *Δέσποινα ἡμῶν*) la piété mariale revêt souvent une couleur sensible qui semble à beaucoup d'Orthodoxes trop humaine, et pour dire le mot, profane. Ceci ne s'attache à rien de particulier dans la doctrine catholique, mais flotte autour de toutes ses manifestations concrètes. Que répondre à une difficulté, si diffuse et en même temps si imprécise ?

Il va de soi, tout d'abord, qu'elle n'est qu'un cas particulier de cette dévotion à l'humanité de Jésus qui est un produit typique de l'âme médiévale en Occident. Et ici, il faut tout de suite avertir les orientaux que si de nombreux apologistes romantiques du XIXe siècle ont trop facilement vu dans ce caractère spécial de la dévotion catholique postérieure au XIIIe siècle un argument de choix pour regagner au catholicisme l'âme moderne, les théologiens ont toujours été notablement plus réservés. Aujourd'hui même, après la redécouverte successive de la grande tradition théologique catholique d'Occident, au moyen âge, puis chez les Pères, maint théologien catholique, loin de canoniser précipitamment ces particularités relativement récentes du culte de Jésus et de Marie en Occident, serait porté à être pour elles aussi sévère que les Orthodoxes. Plus d'un y dénoncerait les signes avant-coureurs du protestantisme, prêt à découronner le Sauveur lui-même de sa gloire divine.

Sans aller jusqu'à cet extrême dans la réaction, il peut être bon de faire remarquer que la seule piété mariale qui engage l'Église d'Occident comme telle : la liturgie des fêtes de Marie, est indemne de toute déviation de ce genre. A quoi il faut ajouter que la recherche d'un caractère pleinement humain dans la piété mariale, comme dans la piété envers Jésus, ne doit pas, bien loin de là, être condamnée sans réserve. Il y a là, tout au contraire, contre les tendances dualistes ou docètes perpétuellement menaçantes pour la conscience chrétienne, un contre-poids qui

est peut-être un des « charismes » principaux que l'Occident comme tel pourrait apporter à la ré-union œcuménique. Il n'a pas à être supprimé, mais seulement équilibré, par le « charisme » oriental, lequel serait ici le perpétuel maintien du caractère surnaturel des deux figures que l'amour de l'Occident comme de l'Orient se refuse à séparer : Jésus et Marie.

C'est donc toujours à la même conclusion que nous sommes ramenés : si la mariologie, à première vue, semble être le terrain où surgissent les oppositions entre l'Orient orthodoxe et l'Occident catholique, là même où des protestants ou des incroyants les jugent identiques, pour peu qu'on dépasse la superficie des problèmes et qu'on aille jusqu'à leur signification profonde on voit que les deux traditions s'appellent et s'exigent l'une l'autre. Puisse Marie, Trône de la Sagesse éternelle, *Mater pulchrae dilectionis et sanctae spei*, nous aider à découvrir tous ensemble notre fraternité dans l'Image unique de son divin Fils, en nous donnant de la reproduire comme elle-même l'a reproduite, c'est-à-dire sans y rien ajouter de nos erreurs, sans rien perdre de sa vérité.

LOUIS BOUYER.

Lettre anglaise.

Amicus tient à présenter ses excuses aux lecteurs d'*Irénikon* de n'avoir pas pu, pour des raisons purement personnelles d'ailleurs, donner de *Lettre anglaise* au dernier numéro. Dans la présente, il traitera quelque peu de la conférence de Lambeth avec l'espoir qu'il pourra le faire davantage dans un prochain fascicule.

Le problème le plus difficile soulevé au cours de cette conférence, fut certainement celui de savoir si une pleine reconnaissance devait être accordée à la nouvelle Église unie de l'Inde méridionale inaugurée en septembre 1947. Là dessus les évêques réunis à Lambeth étaient profondément divisés ; ce fut donc, de leur part, probablement acte de sagesse et de courage que de ne pas tenter de trancher par un vote majoritaire une question sur laquelle la divergeance de vues était si sérieuse, mais, au contraire, de grouper ensemble aussi bien les divergences non résolues que les points sur lesquels on était d'accord.

Ainsi que nous l'avons exposé dans la *Lettre anglaise* d'*Irénikon,* T. XX, p. 279-282, l'Église unie de l'Inde méridionale repose sur la base que voici : Tous les ministres ordonnés des Églises antérieurement existantes (anglicans, méthodistes, congrégationnalistes et presbytériens) sont acceptés comme prêtres ; les quatorze diocèses de l'Église unie sont présidés par des évêques, cinq d'entre eux ayant déjà été des évêques anglicans ; les autres ont été consacrés par ces derniers au moment de la création de l'Église unie suivant un rite presque en tous points identique à l'anglican ; toutes les ordinations ultérieures de diacres et de presbytres seront faites par ces évêques. (Je voudrais faire remarquer ici qu'une phrase de la page 49 du dernier

numéro d'*Irénikon* n'est pas tout à fait exacte : les « sectes protestantes » qui ont rallié l'Église unie n'appelaient pas précédemment leurs chefs « évêques » ; dans l'Inde méridionale, le nom d'« évêques » est réservé à ceux qui ont été consacrés comme tels).

La question sur laquelle les évêques ne purent se mettre d'accord à Lambeth fut celle de savoir si les ordinations de diacres et de presbytres faites par les nouveaux évêques dans l'Église unie, devaient être tenues pour valides et homologuées (Résolution 54 (e)). Il est dit dans le rapport du Comité que si le rite est reconnu pour valide, cependant « il demeure vrai que la forme et la matière ne sont pas suffisantes à elles seules pour garantir le caractère d'un ministère ». Ceci ne peut être fait que par la foi et la pratique de l'Église elle-même (Rap. IIe Partie, p. 47).

Concernant ce dernier point les évêques, dans la Résolution 53, attirent l'attention sur six points spécifiés dans le rapport du Comité et sur lesquels la constitution de l'Église de l'Inde méridionale devrait être amendée :

1o L'exposé de la foi de l'Église devrait être revisé de façon à placer hors de tout doute l'adhésion de l'Église méridionale à la foi historique de l'Église catholique.

2o La doctrine sur les sacrements de l'Église (dans sa constitution) devrait être purgée d'ambiguités dangereuses.

3o L'usage d'un rite de la Confirmation devrait, aussitôt que possible, devenir une règle générale dans l'Église.

4o Il y aurait lieu de modifier les règles de la procédure synodale pour préciser et sauvegarder adéquatement le statut des évêques.

5o Il y aurait lieu de réexaminer l'ultime rapport de l'Église de l'Inde méridionale avec les Églises dépourvues d'épiscopat.

6o Il y aurait lieu de procéder à une mise au point satisfaisante des conditions éventuelles dans lesquelles les ministres non épiscopalement ordonnés pourraient continuer à

exercer leur ministère dans l'Église de l'Inde méridionale à l'expiration de la période intérimaire (Rap. II Partie, p. 44).

On y ajoute ceci : « ce sont nos plus ardents espoir et prière de voir d'ici peu l'Église de l'Inde méridionale se développer (de telle manière que toutes les entraves ayant été écartées, chaque fraction de la Communion anglicane entre en relations de pleine communion avec elle » (*Ibid.*, p. 46).

Notons que les évêques de l'Église unie ne furent pas invités à la conférence de Lambeth ; et aussi que dans une petite zone de l'Inde méridionale, le Nandyal, les communautés anglicanes ont refusé de se joindre à l'Église unie, et se trouvent à présent confiées à la sollicitude de l'archevêque de Calcutta.

Attendons pour voir ce qu'il adviendra de cette Église unie de l'Inde méridionale et comment la situation évoluera dans son sein. Il est trop tôt encore pour émettre un jugement. Mais un archevêque australien, un de ceux qu'on appelle « anglo-catholiques », au retour de Lambeth, passa dix jours à visiter trois diocèses de l'Église unie, et décrivit comme suit ses impressions dans un message radiodiffusé d'Australie :

« Partout où j'allai, ma première impression fut que le clergé et les laïcs avaient déjà appris à reconnaître dans l'évêque leur chef spirituel, leur guide et leur ami. Et ceci dans tout évêque, qu'il ait été jadis anglican, presbytérien ou méthodiste ; peu importe la nature du doute que les évêques de Lambeth ont pu avoir relativement au statut exact de cet épiscopat dans l'Église de Dieu, il n'en reste pas moins incontestable que dans la vie et l'activité quotidiennes de l'Église de l'Inde méridionale, la réalité de l'épiscopat a trouvé une place dans l'estime des fidèles ; on ne pouvait se départir de la conviction que l'aspect pastoral et apostolique de la fonction épiscopale avait acquis leur crédit et de la stabilité.

« Une autre forte impression était que la grande variété de culte qui existe là-bas, allant de la liturgie grandiose d'un service de cathédrale à la simple et familière réunion des indiens pour la prière, devenait maintenant la part de tous grâce à la communion avec le même évêque.

« Une troisième et dernière impression concernait le splendide travail missionnaire de chaque communion sœur dont j'ai rencontré trop de manifestations pour pouvoir les rapporter ici ; chacun d'eux était maintenant introduit dans une unité qui exalte grandement sa valeur ; tel « la cité sur la montagne », il témoigne pour la nation indoue devenue autonome, luttant pour se faire connaître au monde et pour user de sa liberté nouvellement conquise en faveur du plus grand bien de ses nombreux millions de sujets. Ce sera certainement le privilège spécial du Front chrétien uni d'aider cette nation à faire son apport d'honneur et de gloire au Royaume de Notre Seigneur et de son Christ ».

* * *

Inde septentrionale. Nous apprenons qu'un projet quelque peu similaire est envisagé pour l'Inde septentrionale qui comprend le Pakistan. La différence capitale est la suivante : alors que dans l'Inde méridionale tous les ministres ordonnés, y compris ceux qui ne le furent pas épiscopalement, sont acceptés comme prêtres, en Inde du Nord on procèdera à la rectification *ab initio* de toutes les ordinations à condition qu'un plan acceptable soit élaboré à cette fin ; or les difficultés sont grandes.

* * *

Cette année amène le quatrième centenaire du premier *Book of Common Prayer* anglais. En 1549 le *Book of Common Prayer* parut sous une forme qui, à bien des égards,

est pareille à la forme actuelle ; les textes furent alors modelés en anglais, et les prières du matin et du soir (*Mattins* et *Evensong*) devinrent en substance ce qu'elles sont aujourd'hui. Mais trois ans plus tard, en 1552, un nouveau Livre de prière parut qui contenait de notables changements, spécialement dans les rites des Sacrements dûs à l'influence des réformateurs protestants. L'anniversaire du premier Livre de prière sera célébré cette année le 19 juin, soit le premier dimanche après la Trinité (deuxième dimanche après la Pentecôte).

Un autre anniversaire qui se place à peu près au moment où ces lignes sont écrites, le 8 mars, est le deux-cent-cinquantième anniversaire de la *Society for Promoting Christian Knowledge* (S.P.C.K.) qui fut fondée en 1699. C'est aujourd'hui une importante maison d'édition (rappelons que c'est elle qui publia *Oecumenica* pendant les cinq ans qui précédèrent la guerre) ; elle aide le travail de l'Église d'Angleterre, spécialement outre mer, par des secours financiers et en procurant des Livres de prière (également des hymnaires, des catéchismes et autre littérature pieuse) à bas prix et dans un grand nombre de langues ; elle possède vingt-cinq librairies religieuses en Grande-Bretagne et dix-huit dans des villes d'outre-mer.

AMICUS.

LIVRES REÇUS

DIMITRI MEREZKOVSIJ, *Napoleone*, L'uomo, la sua vita e la sua storia. Tradotto dal Russo da Raissa Olkienizkaia Naldi. Florence, Marzocco, 1944 ; 8e éd., in-8, 500 p., 300 L. it. — F. M. DOSTOIEVSKY, *L'Idiot*. Trad. neuv. et intégr. de M. Poltavtzev. Bruxelles, Éd. « La Boétie », 1948 ; in-8, 650 p. — F. M. DOSTOIEVSKY, *Humiliés et offensés*. Même traducteur. Ibid. 1947, 424 p. — EUGÈNE FÉDOROV, *Les Démidov*. Roman trad. du russe par S. Chripounoff. Paris, Julliard, 1949, 275 fr. fr. — I. NESTIEV, *Prokofiev*. Trad. de R. Hofmann (Coll. « Pour la musique »). Paris, Éd. du Chêne, 1946 ; in-12, 206 p., 150 fr. fr. — ROSTISLAV HOFMAN, *Tchaikovsky*. (Même coll.) Id., 1947 ; in-12, 403 p.

Chronique religieuse.

Actualités.

Église catholique. — Dans son fameux DISCOURS A LA POPULATION ROMAINE, en février dernier, Pie XII a fait allusion au sort des chrétiens gréco-catholiques des différents pays situés derrière le rideau de fer. Le Pape stigmatisa l'emprisonnement de tous les évêques et les mesures de contrainte prises contre les prêtres et les fidèles qui refusent de renier leur foi (1).

En ROUMANIE, au Monastère de Neamţ, 42 doyens et chanoines sont emprisonnés ; à la prison d'Aiud se trouvent environ 300 prêtres (2). Le patriarche Justinien a fait plusieurs visites aux évêques emprisonnés au monastère de Campulung pour leur faire admettre le passage de l'Église gréco-catholique roumaine à l'Orthodoxie. Le patriarcat continue ses attaques contre l'Église catholique, dans le même style, que l'on connaît par ailleurs.

Le PÈRE A. LABERGE, curé pour les Américains de la paroisse de Saint-Louis des Français à Moscou, rentré aux États-Units en février, s'est vu refuser le visa de retour. A la tête de la paroisse demeure encore le P. Jean Thomas, un Français. L'église elle-même vient d'être mise sous contrôle.

En janvier, ordination des premiers prêtres et diacres au nouveau séminaire ukrainien de CULEMBORG (Pays-Bas), par Mgr I. Bučko. Celui-ci est aussi devenu visiteur apostolique pour les Ukrainiens en Allemagne. — Des huit ÉVÊQUES déportés d'UKRAINE OCCIDENTALE cinq sont encore en vie. Le métropolite Joseph Slipyj de Lvov est au camp

(1) *DC* 13 mars
(2) *SICO* 1 février

de concentration de Vorkuta (Sibérie), où se trouvent encore d'autres prélats ukrainiens et où mourut en novembre dernier le P. Clément Szeptyckyj, frère du métropolite défunt et supérieur des moines studites d'Uniov.

En BULGARIE, le ministre des affaires étrangères Basile Kolarov a annoncé, par une lettre du 17 février à Mgr Montini, la RUPTURE DES RELATIONS entre le gouvernement bulgare et le Vatican. Les évêques catholiques du pays ont récemment adressé au président de l'Assemblée Nationale un mémorandum dans lequel ils lui expriment leur désapprobation pour la nouvelle réglementation des cultes, estimant que cette législation empêche les communautés religieuses de disposer de l'autonomie qui leur est indispensable. Le nouveau décret est également daté du 17 février et comporte 34 articles. Cette loi ecclésiastique est toute semblable à celle promulguée en Roumanie (voir plus bas sous « Bulgarie ») ;

Le patriarche catholique Maxime IV d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem mentionne dans une LETTRE PASTORALE du 3 janvier, les persécutions dont sont victimes les catholiques en Europe Orientale. « Jusqu'ici nous n'avons rien dit de ces terribles persécutions parce que nous avions le souci de ménager nos Frères les Orthodoxes des pays du Moyen-Orient ». Mettant explicitement en cause des autorités orthodoxes de l'Europe orientale, influencées par certaine stratégie politique, Maxime IV signale à ses fidèles le danger de ce régime de violences (1).

A Alexandrie, sous le patronage du Patriarche, une ACADÉMIE pour l'étude des questions religieuses et culturelles du monde méditerranéen a été érigée.

La Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales a publié la codification du DROIT MATRIMONIAL (2).

---

(1) *Le Lien*, janvier,

(2) *A. A. S.* XXXXI, p. 89-117. Cette législation du mariage est entrée

Église russe en URSS. — L'assassinat du protoprêtre et protagoniste de l'union ukrainienne, Gabriel Kostelnik exécuté « sans aucun doute à l'instigation du Vatican (1) », a servi de prétexte pour augmenter encore davantage l'animosité des dirigeants de l'Église russe envers l'Église catholique. Le *Journal* du patriarcat, dans ses derniers numéros, se montre particulièrement acerbe, répétant les arguments d'une polémique vétuste et qu'on aurait cru morte de honte. Depuis quelque temps le patriarcat s'efforce d'étendre cette polémique anti-vaticane aux milieux d'Europe occidentale, et ce, notamment, par la publication d'une édition française du rapport sur le congrès de Moscou de juillet dernier.

L'ARCHEVÊQUE HERMOGÈNE DE KAZAN a, à l'occasion de l'ouverture du semestre 1948-1949 des cours de l'Académie de Théologie de Moscou, prononcé un discours intitulé *L'Histoire de la pensée chrétienne au XXe siècle* (2). Il s'en prend au Mouvement œcuménique et plus particulièrement aussi au monde orthodoxe non-russe.

L'orateur fait remarquer que « la naissance d'un nouvel ordre socialiste en Russie, deux guerres mondiales et la préparation

---

en vigueur le 2 mai. Le *motu proprio* du 22 février, par lequel le Souverain Pontife sanctionne les 131 canons qui régleront dorénavant le mariage des catholiques orientaux, note que des instances ont été faites au Saint-Siège pour que les parties les plus importantes du Code oriental soient promulguées, sans attendre la publication de l'ensemble. Dès 1930, le cardinal Gasparri, chargé par Pie XI de la présidence de la commission pour les travaux préparatoires à la codification orientale, s'était adressé à tous les pasteurs orientaux catholiques, leur demandant s'il n'y avait pas lieu d'assurer une unité plus grande en ce qui concernait les empêchements de mariage et la forme canonique requise, vu l'enchevêtrement toujours grandissant des populations de rites divers dans le monde entier (Cf. E. BERGH, *Codification de la discipline du Mariage pour l'Église orientale*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, avril 1949, p. 419-421).

(1) *ŽMP* 1948, No 10, p. 10 (dans la lettre du patriarche Alexis de Moscou à l'archevêque Macaire de Lvov).

(2) *ŽMP* 1948, No 12, p. 13-17.

d'une troisième guerre par les États-Unis ont marqué la pensée théologique qui traverse maintenant une crise profonde ». Cette période de transition que nous traversons aujourdhui est caractérisée ainsi :

1° Réveil des sentiments religieux et désir commun de trouver de nouvelles voies pour l'assainissement des relations humaines et pour la réorganisation de la vie sociale.

2° Développement du Mouvement œcuménique, le « christianisme pratique » protestant, complètement adogmatique selon Mgr H.

3° La tendance à moderniser l'Orthodoxie universelle qui avait réussi jusqu'aujourd'hui à se maintenir intègre et pure. L'archevêque voit cette modernisation dans « une perte par certains chefs des Églises orthodoxes orientales des bases dogmatiques-catholiques dans leur activité extérieure. Cet éloignement des normes dogmatiques-catholiques s'exprime avant tout en ceci que presque tous les chefs des Églises autocéphales orientales sont d'une façon ou l'autre liés au Mouvement œcuménique. Nous savons cependant que dans ce Mouvement sont seulement restés des termes théologiques de l'Orthodoxie universelle, mais avec un contenu nettement hérétique. Malgré la divergence cardinale quant aux dogmes fondamentaux, les hiérarques orientaux prennent la part la plus vive au développement de ce Mouvement d'extrême-protestantisme ». — On devine, après cela, quelles sont les recommandations que le recteur de l'Académie de Moscou ajoute ensuite pour ses jeunes ouailles en théologie.

Le MÉTROPOLITE NICOLAS DE KRUTICY, lors de son séjour à Paris, fin avril, a donné les renseignements suivants sur l'Église russe en URSS (1) :

Les diocèses sont au nombre de 70 avec autant d'évêques. C'est encore insuffisant ; on ne dispose que de trois évêques auxiliaires. De partout viennent des demandes pour l'ouverture d'églises ; l'unique obstacle est que celles-ci sont parfois encore occupées pour d'autres fins. La guerre a détruit beaucoup de temples, mais la restauration et la reconstruction font de grands progrès, souvent grâce à la main-d'œuvre gratuite des fidèles. Il n'y a pas de ville sans église ni sans clergé. A Moscou, il y a 35 églises (50 avec celles

(1) *Nouvelles Russes*, 29 avril.

des faubourgs) ; elles ont leurs cloches. La participation aux services religieux est grande ; la foi se réveille aussi parmi les jeunes ; les baptêmes sont si nombreux qu'il faut parfois les administrer collectivement. Les candidats à la cléricature ne sont plus seulement des hommes d'un âge avancé ; à l'Académie de Moscou, nouvellement installée au Monastère de la Sainte Trinité et Saint Serge, 150 élèves étudient pour l'instant ; au total il y a 2 académies de théologie et 10 séminaires.

Dans un compte rendu du 11e congrès des KOMSOMOLS, l'organisation de la jeunesse soviétique, la radio de Moscou a donné un commentaire du discours inaugural du secrétaire général de cette organisation, Nicolas Mikhailov. Celui-ci déclara notamment que « dans les derniers temps, la direction des Komsomols avait remarqué une activité croissante des ecclésiastiques, qui essayent d'étendre leur influence aux jeunes, ce qui est toléré par certaines sections des Komsomols ».

« Cette attitude est inadmissible. Le Komsomol ne peut être neutre en ce qui concerne la religion. C'est le devoir de la jeunesse communiste de faire de la propagande pour la science éclairée. La religion, elle, est en contradiction directe avec l'attitude scientifique ».

Cette organisation de la jeunesse compterait actuellement 9 millions de membres, jeunes gens et jeunes filles. Leur éducation « est dirigée vers un seul but : la formation de bâtisseurs du communisme (1) ».

Émigration. — L'ASSOCIATION CHRÉTIENNE DES ÉTUDIANTS RUSSES de l'émigration a célébré en automne dernier son 25e anniversaire. Dans le premier numéro du *Messager* rénové de ce mouvement (janvier 1949) son directeur actuel, le prof. V. Zĕnkovsky, en expose les heureux résultats. La rédaction du périodique relève que cet organe d'infor-

(1) *CIP* 5 mai.

mation, tout en s'intéressant aux problèmes qui préoccupent les membres du Mouvement, n'entend pas se séparer, ni de la communauté orthodoxe russe ni du monde chrétien dans son ensemble. Il s'attachera à étudier les problèmes ecclésiastiques et ceux de la vie chrétienne sous tous ses aspects.

Le patriarche œcuménique ATHÉNAGORE, venant d'Amérique et en route vers sa nouvelle résidence, s'est arrêté à Paris les 24 et 25 janvier. Il y visita les communautés russes et grecques de sa juridiction.

Pendant la Semaine Sainte, le MÉTROPOLITE NICOLAS de Kruticy et de Kolomna, délégué du patriarcat de Moscou au Congrès de la Paix, est arrivé à Paris où il a fait un court séjour.

L'EXARCHAT DE MOSCOU POUR L'EUROPE CENTRALE, dont le siége était à Vienne, a été supprimé. Les paroisses existantes seront désormais sous la juridiction de l'exarque de l'Europe occidentale (Mgr Sérafim de Paris). L'archevêque Serge s'établira à Berlin pour diriger les paroisses de la zone soviétique qu'administrait avant lui l'archevêque Alexandre (Bruxelles).

En Chine, à SHANGAI, 7000 russes, avec leur évêque Jean (Maximovič ; jur. de Munich), ont été évacués et se sont installés à Samar aux Philippines. Les moniales du couvent russe de N.-D. de Vladimir ont trouvé abri à San Francisco. La colonie russe catholique a également quitté la ville, ainsi que le collège dirigé par les Jésuites.

Angleterre. — La Church Assembly a décidé dans sa session de février, de nantir l'Église d'Angleterre d'un CONSEIL DE COOPÉRATION ŒCUMÉNIQUE qui sera chargé de la représenter auprès du Conseil des Églises britanniques (1).

(1) *SOEPI*, n° 9.

Le Conseil britannique des Églises (B.C.C.) a tenu les 29 et 30 mars une session non plus à Londres comme d'habitude, mais à Édimbourg. On a choisi cette ville non seulement à cause de son caractère historiquement œcuménique, mais surtout pour marquer par ce changement de lieu, la qualité britannique du Conseil. A l'ordre du jour se trouvait parmi d'autres questions, celle de la coordination du travail du Conseil avec celui du Conseil œcuménique.

Bulgarie. — La nouvelle loi sur les cultes qui a pour objet de garantir la liberté religieuse, cause des préoccupations sérieuses aux milieux non-orthodoxes du pays. Aux termes de cette loi toute Église ou secte ayant son siège central à l'étranger n'a pas le droit d'avoir des branches en Bulgarie (1).

Les biens des communautés de cette catégorie sont nationalisés. Un dédommagement sera payé. Toutes les œuvres de charité sont également nationalisées. L'art. 3 déclare que toute confession religieuse devra constituer un « conseil d'administration » responsable de sa gestion en regard de l'État. L'art. 32 prévoit que les statuts des Églises doivent être soumis à l'agrément du ministre compétent, lequel se réserve le droit d'y apporter les modifications qui lui paraissent convenables. L'éducation de la jeunesse est une affaire de l'État.

Nous avons déjà dit que les évêques catholiques ont exprimé leur désapprobation. Le conseil des méthodistes a décidé de se séparer complètement de l'Église méthodiste d'Amérique.

La faculté de théologie de l'Université de Sofia a inséré dans son plan d'études la philosophie marxiste et les Constitutions de la République populaire bulgare.

Constantinople. — Le nouveau patriarche œcuménique, le 268e, a été installé solennellement le 28 janvier,

(1) L'*Osservatore Romano* a publié le texte complet de cette loi, que reproduit aussi *Orbis catholicas* de mai.

fête de S. Jean Chrysostome. A cette occasion, il a eu aussi une bonne pensée pour l'Église catholique romaine, en l'incluant dans la « coopération fraternelle » de toutes les Églises chrétiennes. Il a élevé la voix contre les persécutions dans les pays de l'Europe orientale. Aucun représentant de l'église patriarcale russe ni des autres autocéphalies dépendantes n'assistait aux cérémonies d'intronisation. L'évènement a été entouré des marques de respect de la part du gouvernement turc.

Éthiopie. — Un accord a été réalisé et va règler l'ANCIEN DIFFÉREND menaçant de séparer l'Église copte d'Éthiopie de celle d'Égypte. Dès l'origine de son existence, des liens étroits unissaient l'Église d'Éthiopie au patriarcat d'Alexandrie, qui exerçait une autorité sur l'Église éthiopienne, dont le chef était toujours un Égyptien. En 1942 des négociations furent entamées. Il semble qu'un arrangement ait pu finalement se faire. Le chef suprême de l'Église éthiopienne sera dorénavant un Éthiopien. Le chef actuel est l'archevêque Cyrille, un Égyptien, qui conservera le titre nominal d'archevêque de l'Église d'Éthiopie jusqu'à sa mort. Toutefois il siégera à Alexandrie. Dès maintenant le nouveau chef à Addis-Abéba est l'évêque Basile. Bien que l'Église éthiopienne soit encore sous la juridiction de l'Église d'Égypte, elle a néanmoins gagné une large autonomie dans ses affaires intérieures.

Grèce. — Dans une interview accordée à la revue *Christian Century*, M. Alivisatos, bien connu de nos lecteurs, a déclaré que la LIBERTÉ RELIGIEUSE existait dans son pays ; seul le prosélytisme, qui n'est pas chrétien, y est prohibé et il devrait d'ailleurs à ce titre être condamné par le Conseil œcuménique (1).

---

(1) *LC*, 17 mars, p. 5.

Roumanie. — Dimanche, 27 février, dans une allocution, le PATRIARCHE JUSTINIEN a déclaré que l'actuel régime roumain « assure toutes les libertés religieuses ». Il a ordonné aux prêtres de ne pas se mêler « de questions qui sont les prérogatives du gouvernement » et les a avertis que l'Église prendrait des sanctions sévères contre les contrevenants. Le patriarche mène une action personnelle d'épuration du clergé et des monastères. Un grand nombre de curés et de supérieurs furent remplacés par d'autres, qui suivirent un cours de « rééducation idéologique ». Il y a de la résistance de la part des évêques ; entre le Saint Synode et le patriarche, il existe des divergences de vues concernant le paragraphe du nouveau projet de constitutions ecclésiastiques selon lequel le patriarche peut, sans le consentement du Synode, prendre des décisions dans des questions importantes, lui-même étant uniquement subordonné au gouvernement.

Les FACULTÉS THÉOLOGIQUES des Universités d'État sont supprimées ainsi que beaucoup de séminaires, convertis en écoles de métier. Le gouvernement a permis le fonctionnement de trois séminaires et de trois instituts universitaires de théologie. Le maximum d'étudiants en théologie pour le pays a été fixé à 500. L'Institut de Théologie à l'Université de Bucarest a été solennellement ouvert, en présence du patriarche et du ministre des cultes, Stanciu Stojan. L'*Universul* dit à cette occasion qu'il ne s'agit plus d'enseigner une science inutile comme par le passé. Le temps présent attend du prêtre non pas du savoir théologique, mais une existence chrétienne adaptée à la nouvelle vie socialiste (1).

L'organisation nouvelle de la JEUNESSE ROUMAINE a tenu en mars dernier son premier congrès à Bucarest. Les statuts adoptés précisent que la jeunesse devra être instruite dans

(1) *Der Überblick*, 5 mars.

la lutte des classes, dans le matérialisme historique et la lutte contre « les superstitions religieuses ».

Yougoslavie. — L'Association des Prêtres du Peuple a voté une résolution déniant aux évêques DIONYSIOS, NICOLAS ET IRÉNÉE, qui vivent en exil, le droit de parler au nom du clergé yougoslave.

Le 7 janvier (jour de Noël orthodoxe) un décret supprimant les FÊTES RELIGIEUSES est entré en vigueur. La population a été conviée à participer ce jour aux travaux des brigades volontaires du travail. Néanmoins, les lieux de culte étaient bondés.

Relations interconfessionnelles. — GÉNÉRALITÉS.

Voici quelques détails sur la SEMAINE DE L'UNIVERSELLE PRIÈRE des chrétiens pour l'unité.

France. On peut considérer *Lyon* comme capitale de la Semaine à cause de la présence de M. l'abbé Couturier et de ses activités. Le prédicateur à la primatiale fut Mgr Blanchet, recteur de l'Institut catholique de Paris.

A *Paris*, à Notre-Dame, vêpres solennelles présidées par S. Ém. le cardinal Suhard avec sermon du R. P. Ducatillon O. P. Au cours d'une réunion au Foyer catholique de la Cité universitaire, prirent la parole le R. P. M. Villain, le pasteur Finet et le professeur L. Zander.

A *Lille*, séance présidée par S. Ém. le cardinal Liénart, entouré de l'archiprêtre orthodoxe et d'un pasteur protestant ; le conférencier était le R. P. M. Villain. L'assistance très nombreuse se composait de catholiques, de protestants et d'orthodoxes grecs et russes.

La place nous manque pour signaler toutes les autres manifestations de la province française.

Il est intéressant de signaler que Mgr Ch. Journet, le théologien catholique bien connu, a pris une grande part cette année aux manifestations unionistes du midi de la France.

Angleterre. Le COMITÉ CATHOLIQUE de l'Octave a rappelé dans ses tracts qu'en 1949 tombait le quarantième anniversaire de la réception dans l'Église du Père Paul Francis Wattson, un des initiateurs de l'Octave et le fondateur de la *Society of Atonement.*

Le CHURCH UNITY OCTAVE COUNCIL (anglican) a publié son appel annuel et une brochure de prières, et a tenu son assemblée le 20 janvier à *Caxton Hall.*

L'appel est adressé comme toujours d'abord à ceux qui veulent prier pour l'unité des chrétiens telle que le Christ l'a voulue, et ensuite à ceux qui comprennent que le centre de cette unité est le Siège apostolique de Rome. Un Revival catholique qui s'arrêterait en deça du retour à ce centre est illogique, y est-il dit. On y insiste aussi, à la suite de l'archevêque d'York, sur l'importance actuelle de l'unité des chrétiens pour lutter contre le communisme qui est comparé à un nouvel Islam.

La CHURCH UNION (anglicane) a organisé une séance le 18 janvier dans le *Church House.* Trois orateurs y prirent la parole : un catholique, un anglican et un presbytérien. Le R. P. Bullough O.P. a insisté dans son allocution sur la prière et sur la conception catholique de l'Unité chrétienne.

Belgique. Le très actif COMITÉ BELGE DE DOCUMENTATION RELIGIEUSE POUR L'ORIENT a organisé de nombreuses manifestations dans différentes villes et grands séminaires. Le R. P. M. Villain en a été l'orateur le plus fréquent et a été très goûté.

Italie. La revue *The Lamp* d'avril dernier donne des détails sur les cérémonies religieuses qui se sont déroulées à l'église du *Gesù.*

Suède. Sous la présidence du Dr. Gunnar Rosendal un COMITÉ PERMANENT a été constitué pour propager l'OCTAVE dans l'Église établie et aura des sous-comités dans chaque diocèse. Pendant la Semaine, une conférence réunit des luthériens, des catholiques et des orthodoxes ; elle adressa

une requête au vicaire apostolique de Suède en vue d'obtenir pour des théologiens catholiques la permission de constituer avec des théologiens luthériens un COMITÉ non-officiel pour promouvoir l'ENTENTE DOCTRINALE.

Mouvement œcuménique. Le Rév. O. S. Tomkins, secrétaire de la Commission *Foi et Constitution* du Conseil œcuménique des Églises, a publié un texte de prières d'action de grâces et de demande pour la cause de l'Unité chrétienne, à réciter pendant l'Octave.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le R. P. TROMP émet un avis très autorisé sur la PARTICIPATION des catholiques aux CONFÉRENCES ŒCUMÉNIQUES, en note d'un article qui donne la traduction latine de la lettre de l'épicopat hollandais à la conférence d'Amsterdam (1).

Après avoir rappelé l'impossibilité pour l'Église catholique de participer officiellement aux conférences œcuméniques, il poursuit : « En soi, rien ne s'opposerait à une participation, au sens large, c'est-à-dire à l'envoi par l'Église catholique de délégués officiels pour mieux se mettre au courant des questions traitées et pour éclairer nos frères séparés sur la doctrine catholique. Certes, une telle participation ne se fera pas facilement, car beaucoup peut-être aussi des catholiques ne comprendraient pas la distinction indiquée plus haut et seraient donc scandalisés ou induits en erreur ; or en cette matière l'Église doit éviter même l'apparence d'une fausse tolérance (l'auteur renvoie ici à un passage du message du pape au congrès catholique de Mayence, dont nous reparlerons plus bas). Ensuite par l'envoi de tels délégués, l'Église augmenterait en quelque sorte l'importance et l'autorité du congrès, et même elle lui conférerait un certain caractère d'universalité et d'œcuménicité, qui lui font absolument défaut en l'absence de l'Église catholique. Enfin l'Église a exposé sa doctrine dans des documents si nombreux et si autorisés qu'on doit, avec raison, la présumer bien connue par des hommes cultivés comme les membres du Congrès, encore qu'une présomption ne corresponde pas toujours à la réalité. Une seule raison semble pouvoir justifier la présence de l'Église, à savoir le cas où l'Église aurait acquis la certitude qu'un tel congrès signifierait

(1) *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, 1948, p. 395-396.

vraiment un pas notable vers la réalisation de l'union de tous en elle, notre Mère l'Église, et où serait clairement manifesté un désir universel de retour à la véritable Église du Christ ou, du moins, de la préparation prochaine d'un tel retour. Mais cette condition semble encore loin de se réaliser, à moins que Dieu, touché par nos prières, n'intervienne d'une manière extraordinaire ».

A propos des récents événements en URSS concernant les catholiques et dont la Chronique a parlé en son temps, S. S. le pape Pie XII dans son ALLOCUTION DE NOËL 1948 a prononcé les paroles suivantes :

« Un bref éclaircissement Nous semble opportun au sujet de certaines affirmations acerbes sorties des lèvres de quelques dissidents contre l'Église catholique et la Papauté. Notre devoir de charité et d'amour ne demeure certes pas diminué par les attaques, ni par les injures. Nous savons distinguer entre les peuples souvent privés de liberté et les méthodes qui les régissent. Nous savons la servile dépendance que certains représentants de la confession dite « orthodoxe » manifestent envers une conception dont le but final maintes fois proclamé est l'exclusion de toute religion chrétienne. Nous n'ignorons pas l'amer chemin que doivent parcourir tant de Nos chers fils et filles qu'un système de violence ouverte a poussés à se séparer formellement de l'Église Mère à laquelle les unissaient les convictions les plus intimes ».

Par résolution de la conférence de l'épiscopat allemand à Fulda en 1948, les affaires œcuméniques du pays sont dévolues à S. Exc. MGR JAEGER, archevêque de Paderborn.

Le 72me KATHOLIKENTAG s'est déroulé à Mayence du 5 au 9 septembre dernier. Il a reçu un RADIO-MESSAGE du Saint-Père où l'on trouve ce passage important au point de vue unioniste :

« Nous savons combien est profonde chez beaucoup de vos concitoyens, catholiques et non catholiques, l'aspiration vers l'unité dans la foi. Chez qui ce désir pourrait-il être plus vivement ressenti que chez le Vicaire du Christ ? Ces croyants séparés, l'Église les entoure d'une affection sincère, faisant des prières ardentes pour qu'ils reviennent à leur Mère dont Dieu sait combien d'entre eux

se trouvent éloignés sans aucune faute de leur part. Si l'Église se montre inflexible à l'égard de tout ce qui pourrait éveiller même l'apparence d'un compromis, d'un accommodement de la foi catholique avec d'autres confessions ou d'une confusion, elle agit ainsi parce qu'elle sait qu'il n'y a jamais eu et qu'il n'y aura jamais qu'un seul dépôt infailliblement sûr de toute la vérité et de toutes les grâces apportées par le Christ, et que, suivant la volonté expresse de son divin Fondateur, ce dépôt n'est autre qu'elle-même. »

Entre autres messages, la conférence elle-même en a émis un concernant l'UNITÉ CHRÉTIENNE :

Les communes épreuves des chrétiens séparés en Allemagne ont suscité parmi eux un esprit d'entente qui permet de grands espoirs. Le dialogue entre les catholiques et les non catholiques a atteint un stade où il ne peut plus s'agir de polémique ni d'irénique facile, mais où se pose la question austère de la vérité, laquelle ressortit en premier lieu, comme le récent *Monitum* du Saint-Office le rappelle, à la hiérarchie. On exprime la satisfaction de voir que les meneurs du Mouvement œcuménique reconnaissent et approuvent cet état de choses unionistes, ainsi que le désir de voir se développer, conformément aux directives du Souverain Pontife, la collaboration sociale entre chrétiens séparés. « Nous prierons afin de pouvoir subir avec succès l'épreuve du témoignage pour le Christ, et d'obtenir la grâce de surmonter en Jésus-Christ, qui a voulu que nous soyons un, la scission dans la foi, contre laquelle il y a tant d'attaque et d'attentats parmi notre peuple » (1).

A l'occasion du « jour de repentance » célébré dans toutes les églises d'Allemagne, le Dr. Laros, directeur de l'UNA SANCTA BEWEGUNG, a parlé de celle-ci à la Radio de Francfort ; *SŒPI* N° 48 y attache une grande importance œcuménique :

Il s'agit dans ce Mouvement, a-t-il dit, non pas d'un rapprochement d'organisations ecclésiastiques séparées mais d'une paix créatrice au sein des confessions. L'unité des chrétiens existe, elle est donnée par le Christ, et les chrétiens se doivent de réaliser cette unité. L'*Una Sancta* entend travailler sur cette base œcu-

(1) *IKZ*, p. 120.

ménique et conjuguer toutes les forces d'entr'aide chrétienne ; mais le travail du Bon Samaritain restera sans effet tant qu'on ne se sera pas mis d'accord sur le sens de la foi et sur les questions dernières.

Encore au sujet de l'*Una Sancta Bewegung* signalons l'article du R. P. Pribilla : INTERKONFESSIONNELLE VERSTÄNDIGUNG. *Das Gespräch zwischen Katholiken und Protestanten.* (*Stimmen der Zeit* de février 1949). Il y mentionne la bienveillance de l'épiscopat allemand pour le Mouvement ainsi que plusieurs ouvrages importants concernant l'œcuménisme qui ont paru récemment en Allemagne.

Nous annoncions dans la Chronique 1947, p. 324, la fondation d'un INSTITUT POUR L'ÉTUDE DE LA RÉFORMATION. La nouvelle s'avéra alors prématurée ; nous sommes d'autant plus heureux d'apprendre que le projet s'est enfin réalisé. Le siège de l'Institut est à Gauting près de Munich et la direction en appartient conjointement au Dr. K.-A. Meissinger, luthérien, et à dom Hugo Lang O. S. B.

La revue *Unitas*, 1948, nº 3, donne des détails sur les COMMUNAUTÉS FÉMININES CONSACRÉE A L'UNITÉ CHRÉTIENNE ET SUIVANT LA RÈGLE DE SAINT BENOIT : Monasterio S. Magno a Amelia, Terni, et Prioiato Della Madonna à Olzai, Sardègne.

Vient de paraître le 12me fascicule (avril) de VERS L'UNITÉ, *Bulletin catholique d'information mensuelle* édité par le Centre *Istina*, 25, Bd d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine. Nous constatons avec plaisir qu'il se développe. Chaque numéro contient un compte rendu des communications faites aux réunions mensuelles du Centre, une chronique et des Notes bibliographiques.

Une nouvelle revue unioniste néerlandaise trimestrielle a vu le jour : HET CHRISTELIJK OOSTEN EN HERENIGING. Rédaction pour la Hollande : P.G. van Berk,t Hof, A. 137, Bergeyk ; pour la Belgique ; P. Dr. H. Leroi, Steenweg op Lennik, 174, Hal. Nous lui souhaitons bon succès.

Entre Orthodoxes et autres Chrétiens. — Les rapports ayant servi de base aux résolutions du concile interorthodoxe de Moscou (Chronique 1948, p. 430) ont paru en français aux éditions du patriarcat de Moscou. On en rendra compte dans la Bibliographie.

M. Visser't Hooft dans l'*Ecumenical Review* nº 2, fait remarquer que l'excuse de l'archiprêtre G. Razoumovsky, auteur de *le Mouvement œcuménique et l'Église orthodoxe*, de ne pas avoir pu suffisamment documenter son rapport, n'est pas valable, car celle-ci a été mise complètement à sa disposition, ce qui ne l'a pas empêché de faire une caricature du Mouvement œcuménique.

Dans la même revue est publiée une lettre du métropolite Nicolas de Kruticy qui accompagnait l'envoi de la résolution concernant le Conseil œcuménique, et qui demande, entre autres choses, de ne pas appeler russes, des délégués orthodoxes appartenant à des juridictions non russes.

L'archiprêtre V. Spiller qui avait été délégué de cette Église au congrès interorthodoxe de Moscou en 1948, a fait paraître dans *ŽMP*, 1948, nº 11, un article intitulé : l'Église bulgare et la conférence de Moscou.

Il tend à y montrer que la résolution concernant le Mouvement œcuménique, a été le témoignage de la conscience vraiment orthodoxe et qu'elle a réveillé celle-ci dans l'Église bulgare, laquelle allait succomber aux enchantements occidentaux. Il semble à l'auteur que l'idéologie œcuménique implique non seulement une ecclésiologie fautive, mais qu'elle est encore entachée d'un certain provincialisme : « sentiment spécifique d'une organisation panecclésiastique qui se mire dans sa suffisance et même dans un sentiment de supériorité sur tous ceux qui sont en dehors d'elle » (p. 8).

L'Institut de théologie orthodoxe Saint-Denis de langue française à Paris a institué, à la suite de la conférence d'Amsterdam, un cours sur l'Unité de l'Église. Les exposés sont fait par des représentants des différentes confessions chrétiennes.

Entre Anglicans et autres chrétiens. — Les con-

tacts entre l'ANGLICANISME et le PROTESTANTISME ALLEMAND s'intensifient et ont pour but d'aider à la reconstruction de l'Europe chrétienne. En voici quelques exemples :

Du 20 au 25 septembre dernier, 8 théologiens anglicans et 8 théologiens allemands se sont rencontrés à Iserlohn. Le Rév. T. G. Jalland écrit dans *CT* du 8 octobre : « Dès le début nous nous sommes rencontrés comme des compagnons d'étude dans l'Université du Saint-Esprit. Les théologiens allemands se sont montrés plus conservateurs en matière biblique, plus respectueux de leurs autorités confessionnelles et moins historiques que les anglicans ».

L'archevêque de Cantorbéry a visité en novembre dernier la zone d'occupation britannique de l'Allemagne. Les deux moments le plus importants de ce voyage furent des réunions interconfessionnelles à Hambourg et à Hanovre. Dans la première ville, l'illustre voyageur a donné ses impressions très encourageantes sur la conférence d'Amsterdam ; dans la seconde, à laquelle s'étaient également rendus les évêques catholiques d'Osnabrück et d'Hildesheim, il parla du devoir d'évangélisation pour l'Église, et exprima sa conviction que le sentiment croissant d'unité entre les Églises était un signe plein de promesses pour le monde contemporain (1).

A la consécration du nouvel évêque vieux-catholique d'Autriche, MGR STEFAN TÖRÖK, le Dr. S. C. Neill, évêque auxiliaire de Cantorbéry, était co-consécrateur. L'archevêque orthodoxe russe Serge présenta les souhaits et un cadeau du patriarche de Moscou. Les Églises orthodoxes yougoslave et grecque ainsi que l'Église arménienne dissidente étaient aussi représentées (2).

On peut lire dans *Faith and Unity*, mai 1949, des détails sur la RÉSISTANCE envers l'ÉGLISE DE L'INDE MÉRIDIONALE (3) existant parmi les adhérents des Églises « composantes » : dans la *South India United Church*, 35.000 sur 45.000 ont refusé de se joindre à la nouvelle Église, et 36.000 anglicans sur 44.000, habitant presque tous l'archi-

---

(1) *SOEPI*, n° 49, *Gu*, 1 déc. et *CT*, 10 déc.
(2) *SOEPI*, n° 44.
(3) Cfr Chronique 1948, p. 91.

diaconé de Nandyal, restent fidèles à l'Église (anglicane) de l'Inde, Birmanie et Ceylan.

C'est dans la même revue que se trouve un article du R. P. FLOROVSKY sur l'Église de l'Inde méridionale, écrit du point de vue orthodoxe.

Il critique surtout l'imprécision doctrinale de la nouvelle Église. D'après lui ce n'est pas une union « mais plutôt un arrangement administratif permettant à des sociétés et des traditions divergentes d'agir ensemble, comme si elles étaient d'accord. Pour les orthodoxes le *comme si* n'est pas permis dans une cause aussi auguste et sacrée » (p. 61). Pour conclure, l'A. estime que le présupposé sousjacent à toute l'affaire est qu'il n'y avait pas de schisme du tout mais seulement des désaccords sur la constitution de l'Église (Church Order). « C'est ici le point crucial. Non, il y a schisme ».

Vient de paraître le INTERIM REPORT OF CONVERSATIONS BETWEEN REPRESENTATIVES OF THE ARCHBISHOP OF CANTERBURY AND REPRESENTATIVES OF THE EVANGELICAL FREE CHURCHES.

Le célèbre sermon de Cambridge 1946 de l'archevêque de Cantorbéry a joué un grand rôle dans ces négociations (1) parce qu'il a été jugé conforme aux méthodes unionistes à appliquer en Angleterre.

La question du ministère dans l'Église a défrayé la discussion tandis que beaucoup d'autres points doctrinaux ont permis une parfaite entente. De part et d'autre on a reconnu que le ministère était un don de Dieu à l'Église et que c'était lui qui était destiné à en assurer la continuité. Un questionnaire détaillé a été établi pour élucider les problèmes en suspens.

ENTRE CHRÉTIENS DIVERS. — L'*Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland*, organisation d'étude et de travail à laquelle participent la plupart des Églises non catholiques d'Allemagne, adopte le CENTRE ŒCUMÉNIQUE à FRANCFORT-sur-Main que dirige le pasteur W. Menn

(1) *Id.* 1947, p. 98.

et qui devra assurer une collaboration plus étroite dans les questions d'ordre œcuménique avec le Bureau des affaires extérieures de l'Église évangélique allemande.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Tout d'abord quelques nouvelles que le manque de place a empêché d'annoncer plus tôt.

Une CONFÉRENCE D'ÉTUDIANTS et de DIRIGEANTS DE MISSIONS a examiné un peu avant l'assemblée d'Amsterdam les orientations nouvelles dans l'Église ; l'idée missionnaire s'est avérée à nouveau populaire dans les milieux estudiantins (1).

Une autre conférence estudiantine a suivi de près l'Assemblée du Conseil œcuménique et en a exposé les résultats à des ÉTUDIANTS EN THÉOLOGIE venant de différents pays.

On a discuté avec fruit de la participation des étudiants au travail œcuménique, de leurs responsabilités à l'égard de la vie universitaire dans son ensemble, ainsi que de l'aide que la Fédération universelle des Étudiants chrétiens pourrait y apporter. Grâce à des offices eucharistiques célébrés d'après différentes traditions, tous les délégués ont eu une expérience directe pendant ces journées du douloureux mur de séparation qui « divise encore les chrétiens devant la Cène du Seigneur » (2).

Pour rester encore dans le domaine estudiantin : Le Département de reconstruction du Conseil œcuménique avait offert des BOURSES à 62 ÉTUDIANTS européens pour étudier aux États-Unis et au Canada, pendant l'année académique qui finit.

Le DR. F. O. NOLDE, secrétaire adjoint du Conseil œcuménique des Églises pour les affaires internationales, a

(1) *SOEPI*, n° 41.
(2) *Ibid.*

pris, lors de la session d'automne 1948 de l'ONU, une très large part à l'élaboration de l'article 16 de la « Déclaration universelle des droits de l'Homme », sur LA LIBERTÉ DE PENSÉE, DE CONSCIENCE ET DE RELIGION ; il fit connaître et défendit la déclaration similaire de la conférence d'Amsterdam. L'article revêt à ses yeux une grande importance pour l'avenir chrétien du monde et il y a exprimé le souhait que les Églises en fassent un instrument efficace de leur action (1).

Du 8 au 10 février le COMITÉ EXÉCUTIF du Conseil œcuménique s'est réuni à l'Institut œcuménique de Bossey sous la présidence du Dr. Bell, évêque anglican de Chichester. Conformément à sa fonction il avait à voir comment appliquer les décisions d'Amsterdam. On établit l'ordre du jour de la séance du Comité central, prévu pour juillet prochain ; il comporte 3 sujets : 1) ce que les Églises peuvent faire dans le domaine des relations internationales ; 2) ce qu'elles attendent du Conseil œcuménique ; 3) les menaces pour les libertés religieuses. Le secrétariat pour l'évangélisation entrera en fonction le 1 juillet ; des mesures furent prises concernant la commission sur le rôle de la femme dans l'Église ; le resserrement des liens entre le Conseil œcuménique et les Églises-membres, ce à quoi serviront des voyages de plusieurs personnalités œcuméniques éminentes ; des conférences régionales : Extrême-Orient et en 1950, Jeunes Églises (conjointement avec le Conseil international des missions) ; Europe et en 1951, laïcs à « œcuméniser ». Le Dr. VISSER 'T HOOFT, secrétaire général, a lu un remarquable RAPPORT.

Il y estime qu'aucune autre conférence œcuménique n'a eu dans la vie de l'Église des répercussions comme en a déjà eues celle d'Amsterdam : elle a éveillé dans les Églises la conscience de leurs responsabilités œcuméniques. Il est vrai que du dehors

---

(1) *Id.* nos 46, 50 et 4.

Amsterdam a été jugé très différemment ; les appréciations d'ailleurs se contredisent et donc s'annullent. Une conclusion en ressort clairement : « Il y aura encore beaucoup de patientes explications avant que le monde ne comprenne vraiment la nature et la complexité de notre entreprise sans précédent ». Reste à savoir comment maintenir et développer ces heureux résultats de la conférence pour éviter de retomber dans une situation où les activités œcuméniques pourraient à nouveau dégénérer en des relations ésotériques entre petits groupes de leaders ecclésiastiques spécialisés (1).

Le Comité exécutif a adressé aux Églises-membres une déclaration mettant en relief 2 points : la défense des droits de l'homme et de la liberté religieuse partout où elle est menacée ; le devoir d'évangélisation de l'Église.

Dans son article : THE WORLD COUNCIL AND THE FUTURE. *Executive Committee discerns plan at Céligny* (*FCB*, mars), le DR. H. S. LEIPER, un des secrétaires adjoints du Conseil œcuménique, résume ainsi le devoir du Conseil :

Tenir constamment devant le monde chrétien le commandement et la promesse de l'unité, sans vouloir en aucune façon dicter sa volonté aux Églises-membres ou même suggérer quelque action particulière conduisant à l'union organique, cette dernière ne pouvant relever que des Églises elles-mêmes.

La réunion du Comité exécutif fut précédée de celle du COMITÉ MIXTE du Conseil œcuménique et du Conseil international des missions. On en précisa les fonctions, ainsi que les modalités de collaboration entre les deux institutions.

IMPRESSIONS SUR LA CONFÉRENCE D'AMSTERDAM.

Dans le dernier fascicule de *Christendom* (amér.), tout entier consacré à la conférence, l'article du Rév. E. L. AUBREY présente un intérêt spécial parce qu'il expose les éléments d'unité qui, malgré les divergences (et « dedans elles » pour dire comme Barth) se sont manifestés là-bas ;

(1) *Id.* nº 7.

ils provenaient tous de la conviction que « Dieu transcende de très loin nos formules, que nous sommes maintenus ensemble en Jésus-Christ d'une façon que nous ne comprenons pas entièrement, et que, dans un sens très réel, il existe une Église universelle au milieu de nos communions distinctes » (p. 437).

Ces éléments communs sont : Dieu est le Seigneur juste et miséricordieux de l'histoire ; Jésus-Christ est le centre de l'histoire et la clé de la Bible prise comme un tout ; l'homme ne peut se sauver lui-même ; il y a dans l'Église un élément éternel dont les formes historiques sont des expressions imparfaites ; les divisions chrétiennes sont un scandale ; le Royaume de Dieu est déjà commencé en Jésus-Christ, mais non pas complètement réalisé ; l'effort humain est indispensable pour son accomplissement. Conclusion : Amsterdam n'est donc qu'une étape sur une longue route vers des formes plus adéquates d'unité.

Quand, au cours de la conférence, rapporte dans son article T. C. Craig, un anglican très actif et très influent exprima des objections d'ordre théologique à reconnaître l'unité des chrétiens séparés dans le Christ, réalité œcuménique qui, comme nous le voyons, s'avère de plus en plus fondamentale, on lui répondit unanimement que s'il en était comme il le prétendait, la réunion d'Amsterdam serait inutile.

Bishop Angus Dun constate dans sa contribution que *Foi et Constitution* a joué à Amsterdam un rôle moindre qu'à Lausanne et à Édimbourg, mais il apprécie le changement de méthode théologique qui s'y fit jour (1).

Notons enfin une très caractéristique opinion du Rév. William Robinson (Disciples du Christ) qu'il a exprimée dans une interview de presse : « Nous sommes venus ici afin que toutes nos Églises meurent mais ne s'éteignent pas (*die but not die out*). Il y a une autre revue qui a consacré tout un fascicule à la Conférence ; c'est Verbum Caro

(1) *Irénikon* en traitera dans un article spécial.

de décembre 1948. Dans un article intitulé : *L'unité de l'Église, aventure du XXe siècle*, J. J. von Allmen écrit :

« Et puisque tout semble dire que notre siècle sera fidèle dans la mesure où il remembrera l'Église dans l'Unité visible et organique que le Nouveau Testament nous révèle être la sienne, on comprendra à lire les pages qui suivent et qui marquent encore tant d'abîmes, combien cette fidélité exige de notre part de soumission à la Parole de Dieu, d'amour de la vérité, de charité fraternelle, de compréhension, de patience, d'intelligence, de volonté. De prière aussi puisque rien n'engage autant que la prière. Car l'Église n'est pas un don seulement, elle est aussi un devoir. Ce que nous sommes, il faut le devenir. »

Le R. P. M. Villain donne un point de vue catholique, le pasteur Max Thurian de Taizé-Cluny, contribue par une note très intéressante à propos de l'« Avertissement » du Saint-Office. Faute de place, nous passons même la simple mention des autres articles, pour ne citer qu'une phrase du pasteur J. de Saussure au sujet du même Avertissement, en note de son article *Amsterdam* 1948 :

« Le décret apparaît moins comme une mesure extérieure qu'intérieure, moins comme un refus de tout contact avec l'œcuménisme que comme un moyen, pour certains milieux ultramontains (entre autres jésuites), de s'assurer sinon le monopole du moins le contrôle exclusif des relations interconfessionnelles, aux dépens des pionniers régionaux de l'unionisme. C'est un symptôme de plus de l'éternel conflit interne au catholicisme romain et inhérent à son titre même où l'adjectif contredit le substantif » (p. 172).

Dans l'*International Review of Missions* de janvier 1949, les Jeunes Églises font savoir que la Conférence n'a pas été suffisamment réaliste à leur goût.

La revue The Star of the East, qui est l'organe de l'Église orthodoxe syrienne du Malabar, trouve que la conférence d'Amsterdam possède déjà une grande valeur rien qu'à avoir produit un rapprochement entre les Églises orientales, communément appelées mineures, et que le R.

P. Kaloustian, curé des Arméniens de Londres, appelle les restes des glorieuses Églises d'Orient qui n'ont pas voulu accepter le concile de Chalcédoine. La Revue se propose précisément de les faire connaître. Elle magnifie aussi le rôle que joua à Amsterdam une illustre fille de l'Église du Malabar, Miss SARA CHAKKO.

QUELQUES OPINIONS CATHOLIQUES :

Le R. P. M. PRIBILLA dans *Stimmen der Zeit* de janvier 1949 : *Interkonfessionnelle Verständigung. Die Weltkirchenkonferenz von Amsterdam.* L'A. juge la Conférence d'un point de vue historique et lui trouve beaucoup plus d'affinité avec celle de Stockholm qu'avec celle de Lausanne.

Un témoin oculaire catholique de la Conférence (espèce qui a été, comme on le sait, rarissime), le R. P. J. WITTE S. J. qui y assista en qualité de correspondant de presse, a fait aux étudiants en théologie de l'Université catholique de Nimègue une communication à son sujet (1).

Il y eut, d'après le conférencier, trois éléments distincts à l'Assemblée du Conseil œcuménique : 1) L'activisme optimiste des Américains désirant la collaboration entre les Églises pour satisfaire les besoins de la Société contemporaine ; 2) L'opinion de K. Barth qui ne croit pas à l'union des Églises sur le plan historique. La tendance barthienne pourrait aboutir à faire du Conseil un bloc antiromain ; 3) Les orthodoxes qui se sentaient mal à l'aise parmi une majorité protestante.

MAI 1949.

---

(1) *Der Ueberblick* 29 janv. 1949.

Notes et Documents.

1924-1949

Lettre Pontificale « *Equidem Verba* ».

A notre très cher Fils Fidèle de Stotzingen, Abbé Primat des Bénédictins.

PIE XI, Pape.

Très cher Fils,

Salut et Bénédiction apostolique. Vraiment, en méditant la prière que Notre Seigneur, sur le point de mourir, adressa à son Père afin que tous fussent un, que pourrions-nous souhaiter plus vivement que de voir tous les chrétiens, faisant trève à leur antagonisme héréditaire, rétablir entre eux cette parfaite unité de l'Église catholique pour ne former plus qu'un troupeau et un Pasteur.

Ce souhait, nous l'adressons avec un amour tout spécial à l'immense population de la Russie. Les calamités politiques qu'elle subit en ce moment semblent l'appeler à l'étreinte maternelle de l'Église.

Mais à cet apostolat pour la restauration de l'unité, qui donc peut prendre une part plus importante que les moines occidentaux, eux qui par leur activité très industrieuse, ont toujours si bien mérité de l'Église et de la Société civile ? C'est qu'en effet l'Ordre monastique tire son origine de l'Orient ; établi en Occident par saint Benoît (que les Orientaux eux-mêmes vénèrent avec une très grande dévotion comme le Patriarche des moines d'Occident), il était d'une merveilleuse prospérité, bien avant la douloureuse séparation du XIe siècle. Bien plus, cet Ordre a gardé très fidèlement jusqu'aujourd'hui les traditions des Pères, le zèle pour la liturgie sacrée et les éléments fondamentaux du monachisme primitif : autant de circonstances qui rendent les Fils de saint Benoît singulièrement aptes à la réconciliation de nos Frères séparés.

Voulant réaliser sans retard un projet aussi salutaire et l'adapter à la nature de l'Ordre monastique, nous vous enjoignons, très cher Fils, d'inviter par lettres tous les Abbés et les Moines de cet Ordre, à prier instamment Dieu pour l'unité, mais aussi à entreprendre

des œuvres pour la réaliser. Il est souhaitable que les Abbés, après s'être concertés, choisissent une abbaye de leur Congrégation ou au moins de chaque pays, celle qui leur semblera la plus indiquée pour ce genre de travail, dans laquelle avec l'aide des autres abbayes, un zèle tout particulier soit déployé et où les ressources nécessaires soient mises en œuvre pour cette très noble entreprise. Dans ces abbayes, que l'on désigne en toute diligence un certain nombre de moines qui, s'étant appliqués aux études requises, — à savoir : la langue de ces peuples, leur histoire, leurs institutions, leur psychologie, et par-dessus tout leur théologie et leur liturgie — se rendent plus aptes à promouvoir la cause de l'Unité. Cette formation s'obtiendra plus aisément si vous envoyez à Rome, en aussi grand nombre que possible, pour y suivre les cours de l'Institut oriental, ceux de vos moines les plus doués pour ces études.

Efforcez-vous également, par la parole et par la plume, de créer en Occident un courant plus intense de zèle et d'étude portant sur les points qui nous séparent des Orientaux.

Enfin nous désirons beaucoup, très cher Fils, que dans ces abbayes on s'occupe avec toute la charité possible de Russes réfugiés chez nous.

S'il en est parmi eux qui désirent s'éclairer sur la doctrine catholique, ou bien, si déjà unis, veulent s'initier à la vie monastique, qu'ils reçoivent chez vous cette fraternelle hospitalité que vous pratiquez si volontiers. Vous mettrez tous vos soins à en faire des fils aimants de la Sainte Église, et, s'il plaît à Dieu, de bons moines.

C'est pourquoi, très cher Fils, ne tardez pas à pousser à la réalisation de ce projet nouveau qui ouvre nos cœurs à l'espérance. Car ainsi, avec l'aide de la grâce divine, il pourra se faire qu'une Congrégation monastique de rite slave soit un jour instituée. Son monastère central, qui sera fondé ici en son temps, groupera en une seule famille dans cette ville, centre de l'univers catholique, les moines tant occidentaux qu'orientaux. Il deviendra l'origine et le centre d'autres monastères qui plus tard auront l'occasion de se fonder en Russie.

Entretemps nous réjouissant de cet espoir, nous implorons de Dieu pour vous les secours opportuns, en présage desquels et en témoignage de bienveillance toute spéciale, nous accordons de tout cœur à vous, très cher Fils, à chacun des supérieurs et des membres de votre Ordre illustre, la bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près Saint Pierre, le 21 mars en la fête de saint Benoît de l'année 1924, la troisième de notre Pontificat.

PIE XI, Pape.

* * *

Depuis que Pie XI a demandé officiellement à l'Ordre bénédictin de s'occuper d'une manière spéciale de l'Union des Églises, de l'Orient, de la Russie, vingt-cinq ans se sont écoulés. C'est le 21 mars 1924, en effet, en la fête du patriarche saint Benoît, que fut écrite la lettre *Equidem Verba*, dans laquelle le Saint Père invitait le Primat de l'Ordre à faire appel à tous les Abbés et aux moines — *Abbates et monachos* — pour l'œuvre nouvelle. Certaines qualités du monachisme bénédictin qui le rendaient aptes à cette besogne étaient mises en avant. Ensuite, un programme était déterminé : Pie XI avait devant les yeux les quinze congrégations bénédictines alors existantes, groupées la plupart du temps par pays, et il souhaitait que dans chacune d'elles un monastère fut désigné qui, avec l'aide des autres, s'occuperait spécialement de l'œuvre demandée. Un certain nombre de moines y vaqueraient à l'étude des questions unionistes : langues, histoire, institutions, psychologie et surtout théologie et liturgie. Dans la pensée du Saint-Père, il semble bien que les quelques sujets jugés capables et chargés de l'œuvre dans chaque monastère, se seraient, sinon réunis dans l'abbaye désignée de la Congrégation, du moins concertés pour un travail commun. De plus, le Saint-Père souhaitait que l'on reçoive comme hôtes dans les monastères les russes émigrés, et qu'on accepte éventuellement à la vie monastique — *Deo sic volente* — ceux qui en manifesteraient le désir.

Lorsque ce premier travail aurait donné ses fruits, et que, dans les quinze congrégations bénédictines ou équivalemment dans chaque pays où elles sont établies, un monastère au moins aurait ainsi une équipe de travailleurs formés et outillés, un nouveau pas très important serait à faire : grouper les moines préparés et les réunir à Rome, où s'établirait le berceau d'une congrégation monastique de rite slave, comprenant des orientaux (éventuellement, les Russes devenus moines) et des occidentaux. C'est de ce nouveau foyer que partiraient un jour — troisième étape — des groupes de religieux pour fonder des monastères en Russie.

Quel fait avait pu déterminer cette intervention apparemment inattendue de Pie XI ? Depuis le temps de saint Grégoire le Grand qui envoya les moines romains en terre anglo-saxonne, pareil geste ne s'était plus produit. La fin du régime tsariste en Russie avait laissé croire tout un temps qu'après une révolution passagère, une ère religieuse nouvelle s'ouvrirait pour ce pays. D'autre part, depuis plusieurs années déjà, le métropolite Szepticki, archevêque

ruthène de Leopol, qui s'était occupé du monachisme oriental dont il avait fondé la branche nouvelle des studites, voulait intéresser aussi l'Ordre bénédictin, en lequel il comptait beaucoup d'amis, à un travail unioniste et spécialement à la restauration du monachisme en pays slave. Il avait circulé dans plusieurs monastères et avait conquis à son idée un certain nombre de moines, spécialement dom Lambert Beauduin, le fondateur du mouvement liturgique belge, alors professeur de théologie à Rome. Ce n'est plus une indiscrétion aujourd'hui de le dire : C'est autour de ces personnalités que l'idée d'une collaboration effective de l'Ordre bénédictin au travail de l'Union fut élaborée. Le cardinal Mercier s'était chargé de remettre lui-même au Saint-Père le premier projet qui aboutit à la Lettre *Equidem Verba*. Mais l'entreprise n'était pas facile ! En effet, après vingt-cinq ans, à peu près rien de ce que demandait Pie XI, quant à un mouvement général de l'Ordre, n'a pu être fait.

Pour que le programme de Pie XI eût pu se réaliser tout de suite, il eut fallu que l'Ordre fût centralisé : « Dans chaque monastère, dans chaque congrégation..., ensuite un monastère central à Rome, etc. », tout cela supposait un rouage commun. Or, dans l'Ordre bénédictin, la stabilité imposée par la Règle rend très difficile toute cession d'individus, qui sont tous liés à leur famille religieuse en dehors de laquelle ils n'ont ni place ni droit. Une fondation ne peut normalement se faire que par un groupement sorti d'un même monastère, soutenu dans ses débuts par l'Abbaye-mère. L'« unité » bénédictine n'est nullement celle de l'Ordre ni même de la Congrégation, mais exclusivement l'unité numérique du monastère ; lui seul est une entité complète. Sauf exception, les congrégations ne sont que des aggrégats extrinsèques. On s'unit pour maintenir certains avantages, pour faire respecter certains droits. Jusqu'à présent, on ne s'est guère uni pour « agir » en commun. Pie XII, dans l'homélie qu'il prononça à Saint-Paul-hors-les-Murs lors de l'élection du nouveau Primat de l'Ordre, en 1947, a engagé les bénédictins à se grouper davantage en vue d'œuvres communes et il est à prévoir que, l'indépendance des monastères demeurant, un mode d'action convergente pourra se créer à la longue. Mais tout cela ne peut se produire qu'organiquement, ce à quoi le temps est nécessaire.

Une des qualités mises en avant par Pie XI pour le travail unioniste dans l'Ordre de saint-Benoît, était précisément la permanence en son sein des traditions des Pères (*etiamnunc tradita a Patribus praecepta*), par lesquelles ils représentent dans la Chrétienté quelque chose du passé et de ses cadres, d'une époque où l'Église n'était

ni divisée ni centralisée. Reconnaissons même que la fécondité de la restauration bénédictine au XIX[e] siècle est due en grande partie à l'indépendance des monastères, à laquelle on avait dû jadis renoncer à cause de la Commende et pour lutter contre la décadence.

Le fait est cependant qu'un ensemble non centralisé de maisons religieuses — Ordre ou congrégation monastique — est peu propice à une œuvre qui exigerait un déploiement rapide d'hommes. Ce qui ailleurs peut être exécuté promptement, demande dans l'Ordre monastique, un travail préalable de lente intussusception et de croissance. Mais tout un côté de l'œuvre unioniste n'a-t-il pas été proclamé essentiellement de longue haleine, où toute précipitation serait nuisible ? C'est à celle-là sans doute que les moines se sentent conviés. L'Ordre bénédictin, quatorze fois séculaire, ne remue que lentement. Un quart de siècle n'est rien dans son histoire. Le peu qui s'est fait en vingt-cinq ans sera sans doute le germe d'une action ultérieure beaucoup plus considérable. Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on a songé aux moines pour l'œuvre unioniste. Elle est, pour eux, à l'ordre du jour depuis Léon XIII, qui, en posant les fondements du Collège Saint-Anselme à Rome, avait mis nettement l'accent sur ce travail. Léon XIII marque une étape importante dans le mouvement unioniste. Il a, du côté de la hiérarchie catholique, inauguré une nouvelle manière d'aborder le problème de l'unité, et on sait combien les Églises orientales lui tenaient à cœur. Pie XI, a-t-on dit, avait voulu faire de l'œuvre de l'union, l'œuvre par excellence de son Pontificat. L'année qui suivit son élection, n'avait-il pas convié tous les chrétiens séparés, dans son encyclique sur saint Josaphat, à un mouvement de rapprochement vers l'unité œcuménique ? Jusqu'en 1928, il ne cessa d'y revenir. Entre l'invitation de Léon XIII à l'ordre bénédictin, et la lettre *Equidem verba*, trente-sept ans se sont écoulés. Entre Pie XI et une activité plus générale de l'Ordre, il se pourra passer plusieurs années encore.

* * *

Aussitôt que la lettre *Equidem Verba* fut publiée, on vit quelques scintillements à l'horizon. D'Einsiedeln (Suisse) une petite feuille — sorte de croisade pour l'Unité de l'Église — fut répandue. Elle n'eut malheureusement pas de suite. Certains abbés firent timidement quelques sacrifices, et permirent à l'un ou l'autre de leurs religieux de donner libre cours à des aspirations généralement confuses, qui n'aboutirent souvent qu'à de pénibles désillusions, faute

de soutien, et de canalisation d'énergies. Partout cependant l'hospitalité bénédictine ouvrit ses portes aux émigrés russes, et leur prêta souvent d'efficaces secours. Beaucoup de monastères n'eurent guère le moyen de faire davantage, mais ils s'adonnèrent à ce moyen d'autant plus volontiers.

Lorsque l'œuvre d'Amay reçut son institution juridique, elle n'obtint mandat que pour la Belgique : on s'attendait à ce que, ailleurs aussi, quelque chose se fasse, et on ne voulait concéder de monopole à personne, ce qui eut été contraire à l'idée de Pie XI. Un peu plus tard en effet la Congrégation de Beuron essaya, sans succès, de fonder un monastère unioniste à München-Gladbach. Au bout de quelques années, ce fut l'Abbaye de Saint-Joseph en Westphalie qui s'adjugea ce travail pour l'Allemagne. Quelques publications savantes émanèrent de ce monastère, dues en partie aux disciples du célèbre orientaliste Baumstark. On y fit aussi quelques réunions d'initiation : toutes choses qui correspondaient assez adéquatement à l'idée de Pie XI, lequel avait mis très fortement l'accent sur le caractère studieux et intellectuel du travail demandé à chaque monastère. Quelques années avant la guerre, l'Abbaye de Niederaltaich en Bavière voulut également concentrer ses efforts en vue d'une activité unioniste. Un jeune moine y manifestait un dynamisme plein de promesses. Tous ces mouvements ont été, hélas ! éclipsés par la tourmente, et Dieu sait quand ils reprendront. En Amérique, le monastère de Saint-Procope (Ill.) situé dans une région où il y a des Slaves émigrés, et qui compte lui-même plusieurs moines d'origine slave, réussit à mettre sur pied un petit groupe de religieux qui, comme à Amay, pratiquent le rite oriental. Ils sont ainsi mieux à même d'exercer l'apostolat direct nécessaire en leur région, et publient depuis douze ans une petite revue anglo-russe : *The Voice of the Church*. Une des œuvres bénédictines les plus stables est le mouvement de D. Bede Winslow de Ramsgate, avec son excellente revue *The Eastern Churches Quarterly*, qui en est à sa septième année.

Ceux qui fondèrent Amay eurent au contraire la réponse très rapide. Là en tous cas, la voix du maître a été suivie, comme le veut la règle bénédictine, « vicino oboedientiae pede », au point qu'on a pu se demander laquelle des deux, de la « magistri jussio » ou de la « discipuli opera » avait été la première.

Connaissant la complexité de l'Ordre bénédictin, et l'impossibilité pratique pour celui-ci d'entrer subitement en une activité centralisée, le fondateur d'Amay, devant les hésitations des supérieurs de l'Ordre, jugea opportun de créer de toutes pièces un monastère qui aurait

à s'adapter à l'œuvre nouvelle. Mais tout était à faire. Au lieu d'un monastère constitué, dans lequel, comme le voulait Pie XI, on acceptât de créer un centre unioniste, c'était le néant. Ni immeuble, ni argent, ni hommes, ni institution juridique, ni tradition immédiate, ni appui d'aucune sorte. Seule la parole pontificale et l'amour de l'Église pouvaient soutenir l'audacieuse poignée d'hommes qui tenteraient l'aventure.

De plus, pour « tout construire » et il le fallait, puisqu'il n'y avait rien, il a fallu aussi « tout repenser ». La nécessité de travailler pour l'Union a fait remonter les esprits vers la méditation du vieux monachisme, père de toutes les ramifications monastiques postérieures en Orient et en Occident. En vue de fondations en Orient et sur le désir exprès du saint Siège, une attention spéciale a été accordée à la pratique du rite byzantin par des bénédictins eux-mêmes. La connaissance de ce rite, l'adaptation à ces usages et à ses formes de piété ont demandé, on le comprend, une application diligente. Non seulement on eut à cœur de se familiariser avec les langues et les cérémonies, de célébrer les offices du cycle liturgique complet selon l'usage byzantin — et ce pour l'édification des fidèles tant occidentaux qu'orientaux — mais on se prépara à des fondations. Il est trop tôt de parler des résultats de ces expériences très importantes. Elles ont eu comme but de préparer, dès à présent, des moines à mettre sur pied en Orient, et avec des orientaux, des monastères de leur rite et de leur discipline où, en s'adaptant à l'esprit de la règle de saint Benoît, la vie monastique se conformerait à leurs plus riches traditions.

Nous remettons à une autre occasion — le jubilé de vingt-cinq ans de la fondation d'Amay n'est du reste plus très lointain — un exposé plus détaillé de tout ce qui a été fait en notre monastère pour répondre à l'appel de Pie XI. Contentons-nous de signaler ici très brièvement le mouvement créé dans le public religieux par cette revue *Irénikon*, qui n'a cessé d'être prospère depuis vingt-trois ans. Irénikon n'a pas été seulement un périodique régulier émanant d'un monastère. Il est une « cité » qui abrite beaucoup de monde, et il fut à certains moments, un drapeau.

Il doit son nom au grand unioniste que fut l'Abbé Portal, qui, dans ses vieux jours, grâce à son contact avec le cardinal Mercier, fut aux côtés de dom Beauduin pour l'appuyer dans son œuvre. La semaine unioniste de Bruxelles de 1924, premier acte important qui suivit la lettre *Equidem Verba*, réunit autour de ceux que nous venons de nommer d'autres personnalités marquantes, parmi

lesquelles le métropolite Szepticki que nous y avons déjà cité plus haut et qui est un des principaux apôtres de l'Unionisme en notre siècle. Ce fut sous ces auspices qu'une circulation d'idées s'établit entre les catholiques d'Occident et d'Orient, auxquels devaient bientôt s'adjoindre des Orthodoxes et des chrétiens d'autres confessions, tous animés d'un même esprit de compréhension mutuelle ; *Irénikon* serait longtemps entre eux l'unique porte-parole.

Depuis les débuts, il n'a cessé d'accueillir les nombreux ouvriers de la grande idée unioniste. Le livre d'hôtes du monastère et la liste des collaborateurs de la Revue sont ici très révélateurs. La plupart des noms des jeunes œcuménistes qui, un peu dans tous les pays, ont percé depuis lors et se sont fait connaître, y figurent plusieurs fois. Quelques-uns d'entre eux ont fait dans notre ambiance des séjours prolongés, et sont restés en contact avec notre programme, sur lequel ils se sont généralement appuyés. Ce rayonnement de par le monde, nous voudrions le voir se développer dans d'autres foyers de notre Ordre. N'est-ce pas une occasion magnifique que ce vingt-cinquième anniversaire de la lettre de Pie XI pour renouveler l'appel à l'Ordre de saint Benoît tout entier, et demander à tous ses enfants de nous aider de mieux en mieux à la réalisation de la grande idée à laquelle jadis ils ont été si noblement conviés ?

D. O. R.

Continuation de la bibliographie sur le concile de Florence (1).

AARON, Petru Pavel. — (Soborul dela Florenţa). Incepere, aşezământul şi Iscăliturile sfîntului si a toata lumă săbor dela Florența din cele vechi grecesti şi latineşti spre ințelegere si folosul Neamului nostru acum întăiu prefăcute, și într-acest chip tîpărite cu blagoslovenia Preasfînțitului și preluminatului Kiriu Kir Petru Pavel Aaron Vlădicul Făgărașului la sfînt. Troița în Blaj, 1762.

(Exordium Synodi Florentinae). Exordium et Definitio Sanctae Œcumenicae Synodi florentinae ex antiqua Graeco-Latina editione desumpta et ab Illustrissimo ac Reverendissimo Domino Petro Paulo Aáron de Bisztra Episcopo Fagarasiensi ad sui gregis utilitatem, majus nempe UNIONIS argumentum adaptata, cumque Ejusdem Benedictione, prius Valachico, nunc rursus Latino idiomate typis edita. Blaj, 1762, in-16, 48 p.

(1) Cfr Irénikon 16 (1939) 305-330 ; 591.

AMANN, Albert M., S. J. — *Zur Geschichte der Geltung der Florentiner Konzilsentscheidungen in Polen-Litauen : Der Streit über die Gültigkeit der « Griechentaufe »*. Orientalia christiana periodica 8 (1942), 289-316.

BODOGAE, Teodor. — *De ce nu s'a putut face Unirea bisericilor la Florența. Considerații istorice cu ocazia împlinirii a 500 de ani — 6 Julie* 1439-1939 — *de la conciliul unionist de la Florența*. Revista teologică 29 (1939) 295-322.

BUGHETTI, Benvenuto, O. F. M. — *L'Archivio del S. Francesco di Fiesole*. Studi Francescani (1938) 60-86. Tiré à part, Firenze 1938. Série 3, t. 10.

— *I francescani al concilio di Firenze*. Firenze, 1938 ; in-8, 34 p.

CAMMELLI, Giuseppe. — *I dotti bizantini e le origini dell' umanesimo*. I. *Manuele Crisolora*. Publié par le « Centro nazionale di studi sul rinascimento ». Firenze, 1941, in-8, 228 p.

— — II. *Giovanni Argiropulo*. Ibid. 1941, in-8, 223 p.

— *Calcondyliana. Correzioni alla biografia di Demetrio Calcondila dalla sua nascita* (1423) *alla sua nomina nello studio di Padova* (*1463*). Miscellanea Giovanni Mercati, t. III, Studi e Testi 123, Città del Vaticano 1946, p. 252-272.

CANDAL, Emmanuel, S. J. — *Bessarion Nicaenus in concilio Florentino*. Orientalia christiana periodica 6 (1940) 417-466.

— *Andrés de Escobar, obispo de Megara, firmante del decreto Florentino « pro Graecis »*. Ibid. 14 (1948) 80-104.

CLAIN (KLEIN ou MICU), Samuil. — *Histoire du concile de Florence* (en roumain) mentionné par J. Georgesco, dans Dictionnaire de théologie catholique, art. *Roumanie*, t. 14 (1938) col. 33, sans lieu et sans date. Inédit ?

CONCILIUM FLORENTINUM. *Documenta et scriptores*.

Vol. I, Series A : *Epistolae pontificiae ad concilium spectantes*.

— Pars I. *Epistolae pontificiae de rebus ante concilium Florentinum gestis* (*1418-1438*). Edidit Georgius Hoffmann S. I. Roma, 1940, in-4, XVIII-118 p.

— Pars II. *Epistolae pontificiae de rebus in concilio Florentino annis 1438-1439 gestis*. Ed. idem, 1944, XX-148 p.

— Pars III. *Epistolae pontificiae de ultimis actis concilii Florentini annis 1440-1445 et de rebus post concilium gestis annis 1446-1453. Cum indicibus ad partes I-III*. Ed. idem, 1946, XVI, 180 p.

Vol. II, Series B, fasc. I. *Ioannes de Torquemada O. P., Apparatus*

super decretum Florentinum unionis Graecorum. Ed. Emmanuel Candal S. I., 1942, LXII-140 p.

Fasc. II. *Fantinus Vallaresso, archiepiscopus Cretensis, Libellus de ordine generalium conciliorum et unione Florentina.* Ed. Bernardus Schultze S. I., 1944, LXIV-121 p.

Διαμαντόπουλος, 'Αδαμάντιος Ν. — Αἱ κατὰ τὸν ΙΕ' αἰῶνα ἀπόπειραι πρός ἕνωσιν τῶν 'Εκκλησιῶν. Θεολογία 1 (1923) 99-108 ; 202-217 ; 2 (1924) 24-45 ; 121-147. Tiré à part : *'Απόπειραι...* (cfr Irénikon 16 (1939) 310).

DVORNIK, Francis. — *The Photian Schism. History and legend.* Cambridge, 1948, p. 420-427 : *Treatment of Photius and his council by supporters of the council of Florence. Unpublished Greek treatises on the councils and opponents of the Union*; cfr. aussi p. 362-378 : *The Eighth Council among opponents and supporters. Sixteenth century writers.*

ESSEN, Leo van der. — *Florence, Council of.* Catholic Encyclopedia, t. VI, New-York, 1909, 111-114.

GALTIER, Paul, S. J. — *Encore un mot sur la nature du décret « pro Armenis ».* Gregorianum 25 (1944) 171-185.

GILL, Joseph, S. J. — *The printed editions of the Practice of the council of Florence.* Orientalia christiana periodica 13 (1947) 486-494.

— *The sources of the « Acta » of the council of Florence.* Ib. 14 (1948), 43-79.

— *The « Acta » and the Memoirs of Syropoulos as History.* Ib. 303-355.

HALECKI, Oscar. — *W drodze na sobór Florencki. Przyczynek do dziejów metropolity Izydora i ego stosunków z Litwę.* Oriens 7 (1939) 66-70.

HEILER, Friedrich. — *Was lehrt das Konzil von Florenz für die kirchliche Einigungsarbeit ?* Eine heilige Kirche (1939) 183-193.

HOFFMANN, Georg, S. J. — *Papato, conciliarismo, patriarcato (1438-1439). Teologi e deliberazioni del concilio di Firenze.* Miscellanea historiae pontificiae edita a facultate historiae ecclesiasticae in pontificia universitate Gregoriana. Vol. II, Collectionis n. 2, Roma, 1940, 82 p.

— *Kopten und Aethiopier auf dem Konzil von Florenz. Zur Jubelerinnerung an die Papst- und Konzilsbulle « Cantate Domino » vom 4. Februar 1442.* Orientalia christiana periodica 8 (1942) 5-39.

— *La « Chiesa » copta ed etiopica nel concilio de Firenze.* Civiltà cattolica (1942) II, 141-146 ; 228-235.

— *Rodrigo, Dekan von Braga ; Kaiser Johann VIII. Palaiologos.*

Zwei Briefe aus Konstantinopel, 13. Oktober und 18. November 1437, zur Vorgeschichte des Konzils von Florenz. Orientalia christiana periodica 9 (1943) 171-187.

— *Wie stand es mit der Frage der Kircheneinheit auf Kreta im XV. Jahrhundert ?* Ibid. 10 (1944) 91-115.

— *Kirchliche Trauerfeier für Kardinal Bessarion am 10. Dezember 1472.* Ibid. 12 (1946) 200-201.

— *Papst Pius II. und die Kircheneinheit des Ostens.* Ibid. 217-237.

— *Papst Kalixt III. und die Frage der Kircheneinheit im Osten.* Miscellanea Giovanni Mercati, t. III. Studi e Testi 123. Città del Vaticano 1946, p. 209-237.

— *Ein Brief des Kardinals Isidor von Kiew an Kardinal Bessarion.* Orientalia christiana periodica. 14 (1948) 405-414.

HUENTEMANN, Ulricus, O. F. M. — *Bullarium Franciscanum.* Nova series, T. I (1434-1447). Quaracchi 1929.

IOANNOU, Pierre. — *Un opuscule inédit du cardinal Bessarion. Le panégyrique de S. Bessarion, anachorète égyptien. Appendice : Canon acrostiche de l'hymnographe Joseph en l'honneur de S. Bessarion.* Analecta Bollandiana 65 (1947) 107-138.

IORGA, Nicolas. — *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XVe siècle.* Seconde série. Paris 1899.

JUGIE, Martin, A. A. — *Georges Scholarios, professeur de philosophie.* Studi bizantini i neoellenici 5, 1re partie, 1939, 482-494.

JUHÁSZ, Dénes J., O. S. B. M. — *Besszárion és a Firenzei Unió.* Keleti Egyház 5 (1938) 193-196.

KNOEPFLER, Alois. — *Ferrara-Florenz, Œkumenisches Konzil.* Wetzer und Welte's Kirchenlexikon IV² (1886) 1363-1380.

Κύρου 'Αχ. — Βησσαρίων ὁ Ἕλλην. Athènes, 1947 ; in-8, 2 vol., 239 et 272 p.

LAMMENS, H. — *Frère Gryphon et le Liban au XVe siècle.* Revue de l'Orient chrétien 4 (1899) 68-104.

LETURIA, Pedro, S. J. — *La edición critica « Concilium Florentinum ».* Gregorianum 25 (1944) 186-195.

LOENERTZ, Raymond, O. P. — *Fr. Simon de Crète, inquisiteur en Grèce et sa mission en Crète.* Archivum Fratrum Praedicatorum 6 (1936) 372-378.

— *Pour la biographie du cardinal Bessarion.* Orientalia christiana periodica 10 (1944) 116-149.

LUSKA, Joseph. — *Errores Coptorum tempore concilii Florentini (1442).* Acta academiae Velehradensis 16 (1940) 203-215.

MAPELLI, E. — *L'epiclesi al concilio di Firenze.* La scuola cattolica 67 (1939) 326-359.

MASSALSKY, Nikolaus. — *Zum 500. Jahrestage der Union von Florenz.* Eine heilige Kirche (1939) 170-183.

MERCATI, Angelo. — *Il decreto d'unione del 6 luglio 1439 nell' Archivio Segreto Vaticano.* Orientalia christiana periodica 11 (1945) 5-44.

MERCATI, Giovanni. — *Ultimi contributi alla storia degli Umanisti. I. Traversariana.* Studi e Testi 90, Città del Vaticano 1939, VIII-143 p.

MINCUZZI, Michele. — *La dottrina teologica di Giovanni di Montenero. O. P. (Concilio di Ferrara-Firenze 1437-1439).* Bari.

MOHLER, Ludwig. — *Aus Bessarions Gelehrtenkreis. Abhandlungen, Reden, Briefe von Bessarion, Theodoros Gazes, Michael Apostolios, Andronikos Kallistos, Georgios Trapezuntios, Niccolo Perotti, Niccolo Capranica.* Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. XXIV. Band. Paderborn 1942, in-8, XII-649 p. (Cf. Fr. Dölger, Byzantinische Zeitschrift 42 (1942) 227-233).

NIWINSKI, *Mieczyłáw.* — *Władisłáw Warneńczyk a unja kościelna.* Oriens 3 (1935) 162-164.

— *Unia Florencka w Polsce.* Ibid. 5 (1937) 99-102.

NOWACKI, Józef. — « *Posnaniensis* » *episcopus na akcie unii Florenckiej.* Ibid. 7 (1939) 112-113.

OURLIAC, Paul. — *Louis XI et le cardinal Bessarion.* Bulletin de la société archéologique du Midi de la France. III[e] série, t. 5 (1945) 33-52.

PAPP, Gyula. — *A munkácsi püspökseg eredete* (Origine de l'évêché de Munkač ; fondé probablement par Isidore de Kiev). Keleti Egyház 7 (1940) 69-71.

TOUSSAINT, J. — *Philippe le Bon et le concile de Bâle, 1431-1449.* Bruxelles, 1942, in-8, 146 p.

— *Les relations diplomatiques de Philippe le Bon avec le concile de Bâle, 1431-1449.* Université de Louvain, Recueil de travaux d'histoire et de philologie. 3[e] série, fasc. 9. Louvain, 1942, in-8, XXI-358 p.

TSCHACKERT, Paul. — *Ferrara-Florenz.* Realenzyclopedie für protestantische Theologie und Kirche VI[2], Leipzig 1899, 45 ss.

Τωμαδάκης, Νικόλαος Β. — *'Ετούρκευσεν ὁ Γεώργιος 'Αμιρούτζης ; 'Επετηρὶς ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 18 (1948) 99-143.

— *'Ο αὐτόγραφος τοῦ Βησσαρίωνος Cod. Marcianus Gr. 533.* Ibid. 245 s.

UDALCOVA, Z. — *Borjba političeskich partij v Vizantii v XV veke i dejateljnostj Vissariona Nikejskago.* (Thèse de licence soutenue

à l'université de Moscou en 1945 et rapport présenté en octobre 1946 à la 3e session de la section d'histoire et de philosophie de l'Académie des sciences de l'URSS. ; cf. Revue des études byzantines 6 (1948) 98 et 100).

URBAN, Jan, S. J. — *Losy unii Florenckiej na Rusi*. Oriens 7 (1939) 104-108.

Χρύσανθος, ἀρχιεπίσκοπος. — *Βησσαρίωνος προσφώνημα πρὸς τὸν εὐσεβεστάτον βασιλέα Τραπεζοῦντος Ἀλέξιον τὸν Κομνηνόν*. dans *Ἀρχεῖον Πόντου* 12 (1946) ; t. à p., in-8, 25 p.

WACZYŃSKI, BOGUSŁAW. — *Echa unii Florenckiej w Polsce w czasach unii Brzeskiej*. Oriens 6 (1938) 99-103.

— *Żrodła do sobora Florenckiego*. Ivid. 7 (1939) 38-43.

— *Opisy moskiewsko-ruskie soboru Florenckiego*. Ibid. 70-73.

LIVRES REÇUS *(Suite)*

J. B. S. HALDANE, *Hérédité et Politique*. Traduit par Paul Couderc. Paris, Presses universitaires de France, 1948 ; in-8, 98 p. — ANDRÉ WALTZ, *Essai sur la Vie de chacun*. Ibid., 1948 ; in-8, 218 p., 290 fr. fr. — JEAN PERRIN, *La Science et l'Espérance*. Préf. de L. de Broglie et L. Blum (Nouvelle Collection scientifique). Ibid., 1948 ; in-8, 216 p., 360 fr. fr. — ROGER DU TEIL, *Amour et Pureté*. Essai sur une morale de la signification. Ibid., 1947 ; in-8, 252 p., 150 fr. fr. — KOSTIS PALAMAS, *Pages choisies*, traduites du grec moderne par A. Chédel. La Chaux-de-Fons, Éd des Nouveaux cahiers. 1942 ; in-8, 98 p. — GERMAINE BEAUMONT, *La longue nuit*. Roman, Paris, Denoël, 1948, in-12, 256 p., 250 fr. fr.

CHARLES SMYTH, *The Friendship of Christ*. A devotional Study. Londres, Longmans, 1945 ; in-12, 98 p. — FREDERICK W. KATES, *Charles Henry Brent, Ambassador of Christ*. (Servants of the Universal Church) Londres, SCM Press, 1948 ; in-12, 36 p. — H. G. G. HERKLOTS, *Nathan Soederblom, Apostle of Christian Unity* (Id.), Ibid., 1948 ; in-12, 28 p. — DOROTHEA SALMON, *Jungle Doctor, The story of Albert Schweitzer* (Id.). Ibid , 1948 ; in-12, 48 p. — ANNIE KRAUS, *Ueber die Dummheit*. Francfort s/M., Knecht, 1948, in-16, 72 p. — ANNIE KRAUS, *Die Vierte Bitte, Versuche einer Auslegung*. Ibid., 1948, 72 p. — CONRAD GROEBER, *Das Leiden unseres Herrn Jesus-Christus*. Lucerne, Stocker, 1948 ; in-12, 8,75 fr. s. — ANNIE KRAUS, *Fülle und Verrat der Zeit*. Zum Begriff der existentiellen Situation. Graz, Pustet, 1948 ; in-8, 50 p. — OTTO BRUDER, *Daniel auf der Galeere*. Eine Hugenottenerzählung. Bâle, Reinhardt, 1946 ; in-12, 138 p. — A. C. JEMOLO, *Per la Pace religiosa d'Italia*. Florence, « La nuova Italia », 1947 ; in-8, 52 p. — *Estudios Marianos*, órdano de la societad mariológica española. Ano VII, vol. VII. Madrid, Arges, 1948 ; in-8, 484 p.

Bibliographie.

DOCTRINE

John Wild. — Platos' Theory of Man An Introduction to the Realistic Philosophy of Culture. Cambridge, Harvard University Press, 1946 ; in-8, X + 320 pages, 5 dl.

Il n'est pas de congrès ou réunion politique actuellement où l'on n'affirme vouloir combattre pour sauvegarder « la dignité de la personne humaine » et la défendre contre les empiètements de tous les totalitarismes, étatismes et autres tentatives d'absorption. Mais ceux qui parlent ainsi savent-ils toujours exactement de quoi, au fond, il s'agit ? Aussi, rien ne me paraît plus salutaire que de préciser un peu cette belle chose qu'est « la dignité de la personne humaine ». Sans doute les classiques s'y sont déjà essayé. Platon a beaucoup été étudié comme politique (La République) et comme sociologue (Les Lois) mais dans le présent livre l'A. met son érudition au service de la découverte d'un Platon moins connu, et il nous montre son anthropologie. Nous voyons Platon jeune homme, vivant à une époque où la guerre avait semé des désillusions et des difficultés matérielles, une profonde décadence dans le monde — situation bien semblable à notre époque. Et la philosophie de Platon peut nous apprendre beaucoup sur les choses essentielles, sur le problème de l'Homme. Après une comparaison avec Aristote, l'A. tire des textes platoniciens des réponses à des questions qui se posaient jadis et encore aujourd'hui. Dans une deuxième partie il examine sa théorie de la connaissance, « cette faculté vitale et mystérieuse sur laquelle repose toute la connaissance humaine ». Mais s'il fait face aux problèmes de structure, à la théorie des ombres, et aux rapports de cette philosophie avec d'autres conceptions, l'A. évite de prendre une position platonicienne en face de la destinée de l'homme. A.

L'Homme nouveau. — Examen de quelques aspects du problème de l'humanisme chrétien au lendemain de la guerre (Étude de Pastorale, I). Louvain, Nauwelaerts, 1947 ; in-12, 298 p.

Ce recueil des 7 études n'a pas la prétention d'épuiser les problèmes de pastorale, que pose l'avènement de « l'homme nouveau ». Il n'en considère que quelques aspects dominants. Ses problèmes de pastorale sont des problèmes d'adaptation. Ils requièrent donc une connaissance approfondie des deux termes en présence : l'humanité et le christianisme. Du côté du christianisme, il y a lieu de discerner ce qui est essentiel, immuable

et ce qui est susceptible d'adaptation. Du côté de l'homme, il faut dissocier soigneusement les valeurs humaines permanentes de celles qui peuvent et doivent subir la loi de l'évolution et du progrès. Problèmes difficiles, complexes et délicats, ressortissant à la philosophie et à la théologie, mais aussi conditionnés par les faits. Ce n'est que dans la mesure où ces questions préalables seront résolues qu'on pourra songer à aborder utilement, avec chance d'éviter erreurs et fausses manœuvres, les questions de pastorale, telles qu'elles se posent aujourd'hui. C'est dire l'opportunité, l'utilité de ces 7 études signées par des prêtres compétents et prudents, parmi lesquels on lit les noms de MM. Van Steenberghen, Aubert, Moeller, Minon, Leclercq, Dondeyne etc., et quel immense service leur lecture rendra à tous les hommes d'action, de plume et de parole, mais, au premier chef aux hommes d'Église. P. H.

Hans Urs von Balthasar. — Wahrheit in der Welt. Einsiedeln, Benziger, 1947 ; in-8, 312 p.

On s'attend toujours à ce que le P. B. révèle quelques nouveaux aspects des choses par sa pénétration et ses vues originales, même lorsqu'il touche à des questions longuement traitées par des grands maîtres. C'est ainsi qu'il reprend à sa manière le *De Veritate* de saint Thomas. L'objet qu'il se propose n'est ni l'épistémologie ni l'ontologie de la vérité, ni la psychologie, mais une description qu'il appelle essentielle (*Wesensbeschreibung*) de la vérité, et qui comprend la vérité comme liberté, comme mystère, comme participation, choses auxquelles, certes, les manuels ne pensent pas.
D. B. S.

Mgr de Solages. — Dialogue sur l'Analogie. Paris, Aubier, 1946 ; in-12, 174 p.

L'éminent recteur de l'Institut catholique de Toulouse a rédigé en ces pages un compte rendu fidèle mais stylisé des séances qui ont eu lieu à la société toulousaine de philosophie en 1943 sur le thème de l'analogie. Nous sommes à même d'assister ainsi au déroulement d'une discussion spontanée mais précise et nourrie à l'occasion, d'exposés sur le thème de l'analogie dans les diverses branches du savoir (mathématiques, physique, biologie, histoire et sciences morales, métaphysique) faits à tour de rôle par quelques membres de la société. Une convergence de vue assez remarquable se précise, mais le charme paraît se rompre en métaphysique lorsque s'affronte la philosophie de l'Être et celle de sa valeur. La discussion ne se prolonge d'ailleurs pas sur ce thème. Le lecteur approuvera sans réserve Mgr de Solages de l'avoir fait pénétrer dans l'intimité de ces sciences. D. H. M.

V. Soloviev. — Crise de la philosophie occidentale. Introduction et traduction par M. Herman. Paris, Aubier, 1947 ; in-12, 381 p.

S'il est vrai de dire que, du point de vue philosophique, la première œuvre scientifique de Vl. S. n'a plus rien à nous révéler, M. le prof. Herman fournit néanmoins par sa traduction une appréciable contribution à la documentation encore toujours lacuneuse de l'histoire de la personnalité, éminente sans doute, mais en même temps combien bizarre de Vl. S., de la pensée russe et du slavophilisme. La crise de la philosophie occidentale classait S. dans l'opinion publique : adversaire du positivisme, il faisait siennes plusieurs idées du slavophilisme de la première époque. Notre génération s'agace souvent ou bien encore s'amuse à relire ces jugements par trop déficients, dépendant en première ligne de Kirěevski et à travers lui de Schelling, grand-père de cette célèbre époque russe slavophile. Mais ce qui confère à ce volume une grande valeur, c'est l'introduction — plus longue d'ailleurs que la traduction elle-même — où M. Herman raconte, dans ses détails, documenté surtout par l'œuvre classique du regretté Motchoulski (Vl. Sol, en russe, Paris 1936), l'évolution intellectuelle et spirituelle toujours orageuse et souvent passionante du grand protagoniste de la réunion du catholicisme et de l'Orthodoxie. D. B. S.

Albert Rivaud. — Histoire de la Philosophie. I : Des origines à la scolastique. (Coll. Logos). Paris, Presses universitaires de France, 1948 ; in-8, 614 p.

Ce manuel, dont M. R. nous donne le premier volume, vient combler une lacune. Il nous manquait une histoire de la philosophie en langue française, qui fut suffisamment complète sans être prolixe, et qui offrit à l'étudiant une bonne synthèse de l'évolution de la pensée occidentale. Trop de nanuels se cantonnent dans un point de vue unilatéral. On appréciera vivement l'ouvrage de M. R. qui se recommande tant par son objectivité et sa clarté que par une présentation typographique et une documentation bibliographique des plus soignées. Les pages qu'il consacre à Platon sont parmi les meilleures, et on lui saura gré d'avoir fait la part large aux penseurs chrétiens des premiers siècles. D. E. L.

Raymond Klibansky. — The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Londres, Warburg Institute, 1939 ; in-8, 58 p., 5 pl.

Ce mince fascicule contient un travail considérable de déblayage, présenté très modestement. Il s'agit d'un programme de la reconstitution d'un *Corpus Platonicum Medii Aevi*, qui montrerait l'influence persistante de Platon et du Platonisme persistant, sous différents travestissements, à côté de l'aristotélisme depuis l'antiquité jusqu'à la Renaissance. L'A. donne les listes d'un *Plato Latinus* et *Arabus*, et nous fait espérer la constitution d'une collection semblable pour la période byzantine. D. B. S.

P. Vulliaud. — La pensée ésotérique de Léonard de Vinci. Paris, Odette Lieutier, 1945 ; in-8, 122 p.

Cette réédition d'une plaquette vieille de 25 ans déjà voudrait réhabiliter le vrai Léonard trop méconnu aujourd'hui au profit d'un héros imaginaire qui aurait été l'initiateur de toute la technique moderne. L'A. veut faire justice de ces chimères, pour nous rendre l'homme tel qu'il fut, peintre de génie avant tout ; par l'étude de l'œuvre picturale que nous avons conservée de lui, il veut nous initier à cette symbolique mystérieuse du nombre et des choses, étrangère au critique d'aujourd'hui, mais familière alors aux contemporains de l'artiste. Pas plus que les autres hommes de la Renaissance, L. de V. n'a été le païen, le libertin ou l'esprit fort que certains eussent voulu. Telle est la thèse de l'A. et elle n'est certes pas dépourvue de bon sens. Mais pourquoi ce ton suffisant, ces sarcasmes qui enlèvent à ces pages la sérénité et le sérieux que l'on eut aimé ? Pourquoi aussi cette complaisance dans l'atmosphère trouble d'un symbolisme ambigu et quelque peu malsain ? Contestons enfin à l'A. certaines affirmations qui font preuve d'une information fragmentaire, superficielle, partiale, peut-être même. D. E. L.

Georges Berguer. — Traité de Psychologie de la Religion. Lausanne, Payot, 1946 ; in-8, VIII-367 p.

Ce genre d'étude est toujours un peu décevant pour un croyant, et l'A. en convient lui-même. La valeur de la méthode et ses possibilités sont clairement mises en lumière dans les conclusions. — Signalons les p. 107-127 : *Religion de l'enfance, de l'adolescence, de la maturité,* et le chap. VII sur la prière. Relevons deux assertions utiles. « Une histoire séculaire a fait des Églises chrétiennes des institutions de type intellectualiste beaucoup plus que des éducatrices du sentiment et des émotions » (p. 276). « Ils (les pasteurs) aiment mieux, en général, penser juste vis-à-vis de Jésus-Christ que d'avoir des sentiments brûlants à son égard, et leur émotion s'attache peut-être plus à ce qu'ils prêchent à son propos qu'aux impressions qu'il devrait susciter en eux » (*Ibid.*). — C'est avec un certain étonnement qu'on lit, d'autre part, cette phrase sous une telle plume : « L'infaillibilité papale qu'est-ce autre chose que l'affirmation d'une communication de l'homme avec Dieu, totalement indépendante de l'état intérieur et spirituel du Souverain Pontife ? » D. J. v. d. M.

M. F. Sciacca. — Il Problema di Dio e della Religione della filosofia attuale. (Problemi e Opinioni). 2e éd. Brescia, Morcelliana, 1946 ; in-12, 380 p.

Ces pages donnent un aperçu des différents courants de la philosophie religieuse entre les deux guerres ; idéalisme et théodicée traditionnelle, personnalisme et existentialisme. Ne voulant rien omettre, l'A. est contraint à ramasser une matière considérable en un nombre de pages restreint, ce qui l'oblige à être très bref et parfois un peu scolaire. D. E. L.

Auguste Valensin. — Autour de ma Foi. Dialogues avec moi-même, Paris, Aubier, 1948 ; in-12, 124 p.

L'A. nous livre en ces brèves pages une gerbe de réflexions spontanées et toutes personnelles, nées au hasard et groupées sans lien rigoureux sur le problème de la foi, et divers problèmes de philosophie et de théologie (anthropomorphisme, prière, éternité de l'enfer, présence de Dieu, immortalité de l'âme). Il paraît plus sensible aux exigences de la conscience qu'à celles de la raison, mais en fait, il ne cesse d'appuyer sur leur complète harmonie. L'on sera vite pris par le charme et l'intelligence de ce fragment de journal personnel, dont l'A. proclame lui-même le caractère objectif, ce qui ne veut pas dire sans portée. D. H. M.

Martin Luther. — Les Livres symboliques. Comprenant le petit Catéchisme, le grand Catéchisme, les articles de Smalkalde. Texte traduits par le prof. A. Jundt. Paris, « Je Sers », 1947 ; in-12, 287 p.

— **Les Livres symboliques**, comprenant la Formule de Concorde. Trad. par le même ; Ibid., 1948 ; in-12, 328 p.

Nous possédons déjà dans cette collection le *Traité du Serf-Arbitre*. Les trois opuscules de ce nouveau volume des œuvres de Luther sont précédés d'une brève introduction, où le traducteur, le prof. A. Jundt, relève les circonstances historiques de leur rédaction. Le tout est in instrument précieux pour connaître davantage la pensée authentique du Réformateur. Le prof. Jundt., décédé en février 1943, laissait, annotés et entièrement traduits, les textes de la *Formule de Concorde* et de la *Confession d'Augsbourg*. Pierre et Jean Jundt publient ici le premier texte (qui date de 1580) ajoutant une longe introduction historique fort instructive.

D. T. S.

Haïdar Bammate (Georges Rivoire). — **Visages de l'Islam**. Lausanne, Payot, 1946 ; in-12, XVI-600 p., 8 pl. hors-texte, 12 f. 50 s.

Cet ouvrage est décrit dans la pensée de contribuer à un rapprochement entre l'Orient et l'Occident, entre le christianieme et l'Islam, entre les deux parties du monde méditerranéen. A première vue elles semblent bien opposées l'une à l'autre, mais elles sont bien plus proches qu'il ne paraît. « Des analogies frappantes nous ont fait remarquer qu'à travers l'espace et le temps, les grands penseurs de l'Occident et de l'Islam se font écho. Par l'observation et la critique pénétrante des causes et des effets des actions humaines, un Ibn Khaldoun nous fait penser à un Vico ou à Montesquieu ; dans le système grandiose d'un Avicenne, dans les constructions subtiles d'un Averroës, nous avons pressenti la synthèse majestueuse et plusieurs solutions théologiques d'un saint Thomas d'Aquin ; dans les angoisses déchirantes d'un Ghazali, nous avons reconnu l'âme tourmentée d'un Pascal, dans les hymnes passionnées d'un Djelab ed Dine Roumi ou d'un Ibn al Farid nous avons perçu les accents enflammés d'un saint Jean

de la Croix ou d'une sainte Thérèse d'Avila ». On voit la manière. Seulement on a trop l'impression que l'histoire est trop impérieusement sollicitée : il y a chez l'A. un parti-pris de ne voir que du bien dans l'Islam et d'interpréter en sa faveur même ce qui l'est le moins. Cet ouvrage fait ainsi l'effet d'un panégyrique et même d'une apologétique et donne parfois l'impression d'être un instrument de propagande musulmane en Occident.

H. E. M.

F. M. Braun. O. P. — Jésus, Histoire et Critique. Tournai, Casterman. 1947 ; in-8, 257 p.

C'est la précise clarté des notions et le choix de l'essentiel qui confère du prix à ce dernier venu dans la longue série de livres sur le Christ. Un maître en pleine possession des données de l'histoire et de la littérature relative au sujet a fait ressortir, d'une manière concise, ce que la critique a révélé sur le problème de Jésus. Cela ne signifie nullement que l'A. nous mène par ces chemins arides ou se complaît la critique et parsemés de discussions tortueuses. Il nous conduit au contraire par la « haute route » de la sereine contemplation. Les notes — fort nombreuses — et quelques pages imprimées en petites caractères nous font comme deviner l'abondance des matériaux qui ont servi à édifier ce petit volume, fruit savoureux dont nous recommandons la lecture à tous les contemplatifs. L'éminent professeur nous pardonnera peut-être de regretter qu'il renvoie si souvent — et qu'il recommande aux débutants — l'éternel et par là déjà vieilli Nestle, compilation des compilations alors qu'il eut pu aussi citer par ex. l'excellent « N. T. Graece et latine » de J. M. Bover édité à Madrid. C'est espagnol, hélas !... *non leguntur*.

D. B. S.

Otto Borchert. — The Original Jesus. (Lutterworth Library, V, I) traduit par L. M. STALKER. Londres, Lutterworth Press, 1944 ; in-8. 480 p., 16 sh.

Ce gros ouvrage, avec ses notes, références et bibliographie impressionantes semble écrit plutôt pour le spécialiste et le savant que pour un large public. Son titre primitif était : *Der Goldgrund des Lebensbildes Jesu*, c'est-à-dire : la toile de fond en or sur laquelle se profile la personnalité de Jésus. Longtemps l'auteur avait dû attendre un éditeur de bonne volonté. Mais une fois sorti, le livre a connu de nombreuses éditions. Car il correspond bien aux préoccupations et à l'esprit de notre temps. Et depuis, il a été traduit en hollandais, danois, suédois etc. Tout en se tenant très près du récit évangélique, l'A. brosse un tableau extrêmement vivant du temps où le Christ parcourait la Palestine ; il décrit toutes les lois et coutumes qui dominent le climat d'alors. Et c'est dans cette toile de fond que réside le plus grand charme de l'ouvrage. Ajoutons que la traduction de L. M. Stalker est un chef d'œuvre de l'espèce.

A.

The Apostolic Ministry. — Essays on the history and the doctrine of Episcopacy. Prepared under the direction of Kenneth E. Kirk, bishop of Oxford, by Cecilia M. Ady, Gregory Dix, O. S. B., A. M. Farrer, F. W. Freen, A. G. Hebert, SSM., T. G. Jalland, Beatrice M. Hamilton Thompson, Kenneth D. Mackenzie, Bp., T. M. Parker, L. S. Thornton, C. R. Londres, Hodder et Stoughton, 2e éd., 1947 ; gr. in-8, XV-573 p., £ 2/2 s.

The Ministry of the Church. A review by various authors of a book entitled *The Apostolic Ministry.* Reprinted from « The Record » with corrections and a preliminary chapter by bishop Stephen Neill. Londres, The Canterbury Press, 1947 ; in-8, 97 p. ; 2/-.

La grande difficulté dans le travail pour l'union entre les chrétiens non catholiques a toujours été la doctrine sur le ministère et sur la succession apostolique. Ce pouvoir vient-il d'en haut, est-il d'institution divine, est-ce un don fait à l'Église par son Fondateur, ou n'est-ce qu'un moyen développé par elle pour venir à la rencontre des exigences de la vie quotidienne, une commission reçue de la part des croyants ? Vivant dans une communauté épiscopalienne, les auteurs de ce recueil ont voulu franchement se poser la question si et sous quels aspects l'épiscopat est essentiel à l'intégrité continuée de l'Évangile du Christ à travers les âges. Ils ont voulu faire un travail constructif, fruit d'une étroite collaboration. Pour eux l'épiscopat sans sa signification foncière, n'est qu'une « archeological perversity ». Ce volume a été en partie provoqué par les différents *schemes of reunion* qui soumettent la foi anglicane chez certains de ses adhérents à une dure épreuve. Les auteurs sont d'accord pour affirmer que, jusqu'à Luther, la vérité que l'épiscopat incorpore le ministère dans son sommet et reçoit de Dieu grâce et autorité, ne rencontre guère d'opposition. Les *Bampton Lectures* de Hatch (1880) cherchèrent l'origine de l'épiscopat dans les *episcopi* des sociétés païennes ; Harnack reprit cette idée dans sa théorie sur la distinction entre les ministères charismatique et officiel ; la théorie de la discontinuité a encore beaucoup d'adhérents dans l'Angleterre d'aujourd'hui. Pour dom Dix qui a fourni la plus longue étude de tout le volume, le fait que la position des évêques est identique à celle assignée par le Seigneur aux apôtres, est impliquée dans l'expression *apostolos* (shaliach). L'argument autour duquel pivotent toutes les études est la transmission de l'autorité et des pouvoirs telle qu'elle est attestée par les épîtres pastorales et par la lettre de S. Clément de Rome ; c'est là qu'on trouve la pleine continuité entre le Nouveau Testament et le deuxième siècle chrétien. Les mots *èpiscopos* et *diaconos* n'exprimaient d'abord qu'une fonction spirituelle de surveillance et de service, pas un rang ou un ordre ; les deux premiers ordres étaient ceux des apôtres et des presbytres. A cause de l'unité organique des deux Alliances il était naturel que les apôtres fussent influencés par l'Ancien Testament et y trouvassent des exemples pour le développement du ministère chrétien. D'après dom Dix, les rôles de l'évêque et du prêtre subirent un renversement étrange

au IVe siècle, les évêques devenant alors principalement des administrateurs et les prêtres les ministres ordinaires de la liturgie. Toutefois telle n'est pas l'image, que nous a peinte si admirablement, du grand évêque d'Hippone, Fr. van der Meer dans son *Augustinus de Zielzorger* ; de même on ne peut pas encore l'appliquer à l'Orient aujourd'hui. Le type actuel de l'évêque aurait été fixé alors ; il est encore supposé pour les *schemes of reunion* élaborés récemment. D'autre part, l'épiscopat historique s'est toujours réservé ses droits d'ordination et de consécration reçus du Seigneur lui-même. La doctrine presbytérienne aurait son origine dans le fait qu'à partir du IVe siècle les prêtres commençaient à exercer toutes les charges liturgiques. On comprend que les réformateurs aient eu une certaine difficulté à discerner le caractère apostolique dans l'épiscopat féodal de leur époque. La tendance des auteurs qui voient l'histoire de l'épiscopat dans l'Église catholique et aussi dans l'Église anglicane avec des yeux assez catholicisants ne pouvait manquer de provoquer des réactions dans les milieux anglicans. Nous en avons un exemple dans la réponse indiquée ci-dessus. Pour ces critiques, qui font appel à l'orthodoxie anglicane, l'épiscopat est nécessaire pour le bien-être de l'Église, mais pas pour son existence. Ils justifient assez clairement la décision de Léon XIII concernant les ordres anglicans. « L'Église d'Angleterre, comme l'Église luthérienne épiscopale de Suède, a historiquement, accepté une communauté fondamentale de foi et de vie avec les autres Églises réformées de la chrétienté ». Pour elles, le ministère n'est pas un sacerdoce ni un sacrement. L'isolement de l'Église d'Angleterre provenant d'une accentuation du ministère catholique est un phénomène relativement moderne (p. 79).

D. I. D.

Madeleine Chasles. — Le temps de la patience, notre temps. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1946 ; in-8, 176 p., 4 fr. 50 suisses.

Ce livre comprend trois parties : I. Précisions sur la patience et ses aspects. Cette vertu est complexe. Les mots qui l'expriment revêtent des sens variés dans les langues bibliques, mais les auteurs ascétiques ni non plus l'art des cathédrales ne les ont pas toujours pris dans leur sens propre. Définitions précises de la patience et des mots qui s'y rapportent (longanimité, persévérance, constance etc.). II : les patiences bibliques, les Patriarches. Job, Moïse, David, Jérémie, surtout le Christ en sa douloureuse passion. III. — partie actuelle — à l'adresse des modernes : le temps de la patience : notre temps. Vertu de guerre ; occupation, attente, bombardements, stalags et camps, insuffisance du ravitaillement, attente dans les files, courses à pied. Vertu aussi d'après-guerre ; il faut réagir contre l'impatience, la nervosité, la tristesse, la lassitude. Nos modernes sont déçus, mécontents, aigris, désaxés, affolés, ils sont pressés, c'est l'âge de la vitesse. Il faut leur prêcher la patience. La vie est une attente continuelle, elle peut être ruinée par l'impatience. Il faut s'attendre à Dieu, être patient envers soi-même, en famille, envers les faibles, les

enfants, les infirmes, les animaux, patient dans la maladie, les injures et les persécutions, patient dans les silences de Dieu. Tels son les *summa capita* de ce livre bienfaisant. P. H.

Madeleine Chasles. — Voici, Je viens... Paris, Lamarre, 1946 ; in-12, 316 p.

C'est le Messie-Sauveur, qui « vient » du fond des âges, de l'Eden. Mme Chasles nous dépeint les étapes de cette venue. I : L'A. T. est plein de prophéties et de figures messianiques ; avec, à l'arrière-plan, Satan, le « Prince de ce monde », qui, à tous les âges, sans désarmer, s'oppose à la réalisation de la promesse. Et enfin, c'est l'Emmanuel « Voici, je viens... » Sa naissance, sa vie, sa passion, sa résurrection. Et l'Ascension, fin du 1er cycle de l'histoire du monde. Car « il reviendra ». Et les croyants doivent vivre dans l'attente de la Parousie. *Vigilate !* — Dans la 2e partie, l'A. nous décrit les caractéristiques et les péripéties de l'Age nouveau. Israël dispersé, puis rassemblé. Où ? En Palestine, la terre de promission (Sionisme). Quand ? Mystère. Sa conversion à son Sauveur. Quelle force politique sera assez puissante pour regrouper Israël dans sa terre, en pleine liberté ? L'Angleterre ? L'Amérique ? Ou ne serait-ce pas la Russie ? En tout cas, on connaît celui qui dirigera ce puissant mouvement en faveur d'Israël. C'est l'Antéchrist, dont parle saint Jean. Le grand meneur du jeu, ce sera Satan, qui sait fort bien qu'il n'a plus que « peu de temps ». Importun perfide, l'Antéchrist se conciliera les juifs. Le temple sera reconstruit. Cela durera une demi-semaine, trois ans et demi (1er temps). Puis il y aura rupture entre l'Antéchrit et Israël, communisme, persécution, martyrs, fuite au désert, adoration de la bête, l'abomination sur l'autel de temple (2e temps). Enfin (3e temps), retour du Christ-Sauveur ; la ruine fondra sur le dévastateur et le Christ règnera sur Israël et sur les nations. — Tel est, en diagonale, le contenu du livre de M. Chasles. P. H.

F. Amiot, P. S. S. — Saint Paul, Épître aux Galates, Epîtres aux Thessaloniciens. « Verbum salutis » XIV, Paris, Beauchesne, 1946 ; 391 p.

Ce nouveau volume fait noble figure dans une collections déjà méritante, par ses traditions de garanties scientifiques, de sobriété d'exposition, de pénétration doctrinale. L'originalité de ce nouveau commentaire des *Galates* réside dans l'exploitation de la position prise dans la question des destinataires et, par suite, de la date de l'épître. Si l'Apôtre s'est adressé aux Galates du Sud, région qu'il évangélisa lors de son premier voyage missionnaire alors qu'il semble n'être jamais passé par la Galatie du Nord (proprement dite), plusieurs détails s'harmonisent mieux avec les *Actes*, et surtout, on est invité à en placer beaucop plus tôt la rédaction, c.-à-d. avant la réunion du synode apostolique de Jérusalem, en sorte que le différend Pierre-Paul aurait été apaisé définitivement par celui-ci. — L'introduction savante ramasse la doctrine eschatologique paulinienne en une synthèse très dense. D. M. F.

Wilheim Vischer. — Die Evangelische Gemeindeordnung. Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag A. G. 1946; in-8, 128 p.

Par une exégèse suivie de Matthieu, 16. 13-20, 28 l'A. tente de découvrir la structure fondamentale de la communauté chrétienne primitive, sa foi, son attitude envers l'Écriture, sa discipline, son « éthique » familiale et sociale. L'on trouve ici des aperçus minutieux et consciencieux sur ce qui se passait dans le territoire de Césarée de Philippe. Pierre — non pas seulement sa profession de foi, mais sa personne — est reconnu comme fondement indiscutable (p. 18). Cependant, comme tel, il serait unique, sans succession. Ce que nous écrivions de l'*ἐπάφαξ* de Pierre à propos d'un livre de M. O. Cullmann (cfr Irénikon XXI (1948) p. 405-409) pourrait peut-être également entrer ici au débat. — Très importantes sont les considérations sur Mt. 19, 2-12, la question de l'indissolubilité du mariage, et ce qui suit sur la valeur de la virginité. Spécialement sur le premier point, malgré l'opinion « de la plupart des interprètes » (p. 85), l'A. donne sans hésitation une interprétation qui a toujours été celle de l'Église ; ses théologiens ne pouvaient plus se tromper dans cette matière d'une gravité exceptionnelle. Il est dommage de rencontrer encore dans une telle étude un mot comme *Papstkirche* et une insinuation comme à la page 88, parlant de « la culpabilité d'une Église, qui, par l'augmentation des naissances, veut s'accaparer de la suprématie dans le monde ». Nous avons plusieurs fois lu et entendu cela ailleurs plus explicitement, mais il se peut — et nous l'espérons — que dans ce cas-ci, notre susceptibilité éveillée nous joue un mauvais tour. D. T. S.

Chanoine G. Philips. — La Sainte Église catholique. (Bibliothèque de l'Institut Supérieur des Sciences Religieuses de l'Université de Louvain nº 3). Tournai, Casterman, 1946 ; in-8, 362 p.

Dans la Préface, l'évêque de Liège dit :« Pour tous les chrétiens l'Église est une mère. Elle est notre mère la sainte Église. Tous le savent et le sentent. Un enfant n'est jamais las de questionner au sujet de sa mère. Il veut toujours mieux la connaître » et c'est pourquoi le chanoine Philips a tenu à présenter au pieux public de lecteurs catholiques de nouvelles considérations sur ce sujet inépuisable. Non pas qu'il y dise des choses qui n'ont jamais été dites : cela n'est pas possible ; mais il présente les dogmes ecclésiologiques sous l'angle de préoccupations modernes et avec un souci marqué d'apologétique « irénique ». Et c'est ce qui rend ce livre si important pour les lecteurs de notre Revue. L'A. connaît particulièrement toute la bibliographie ecclésiologique « l'Église Corps Mystique », mais il tient aussi compte des points de vue protestants et orthodoxes et des controverses entre eux. Il reste difficile de croire que sa largeur de vue satisfasse entièrement nos frères séparés mais au moins ils devront reconnaître qu'un sérieux effort a été fait pour sortir des ornières batailleuses et donner une doctrine positive et sereine sur l'idée centrale qui illumine l'Église catholique. A.

A.-G. Martimort. — De l'Évêque (Coll. La Clarté-Dieu, 19). Paris, Éd. du Cerf, 1946 ; in-12, 72 p.

Traité didactique *De Episcopo* en miniature (72 p.). L'essai que voici a pour but de redonner aux chrétiens la dévotion à leur Évêque. — La spiritualité de l'Épiscopat est peu connue, encore moins pratiquée. L'Évêque, pour les fidèles, est trop souvent, un personnage décoratif, hiératique, mitré et crossé, un personnage distant et inconnu. — L'A. nous fait un raccourci de la théologie de l'Épiscopat : principes, objections, controverses, jusqu'aux définitions dogmatiques du Concile du Vatican. L'Évêque est successeur des Apôtres, missionnaires dans le sens plein du mot, responsable de l'apostolat, ayant charge d'âme à titre principal. L'Évêque est juge et docteur de la foi. Pas de sacrements sans l'Évêque. L'Évêque est lien d'unité dans son Église. L'Évêque est effigie du Christ époux de l'Église. De ces traits caractéristiques de l'Épiscopat, la source est la plénitude de l'Esprit-Saint. — En conclusion pratique : Exploiter les ressources liturgiques pour promouvoir la dévotion à l'Évêque. — La docte plaquette s'adresse, en ordre principal, aux prêtres, qui participent au sacerdoce et à la charge d'âmes de leur Évêque. P. H.

Augustin Bea, S. J. — Le nouveau Psautier latin. Paris, Desclée de Brouwer, 1947 ; in-12, 210 p.

L'A. de cet opuscule veut justifier le point de vue auquel il s'est placé dans la rédaction du nouveau psautier latin. On sait qu'un certain nombre de réserves ont accueilli ce travail, dont la préface de la 2me édition autorisait les critiques avec bienveillance. La présente plaquette cherche à répondre aux objections. Elle a été l'objet d'une réfutation décisive de la part du P. Bouyer dans *La Maison-Dieu* (no 14, 1948, pp. 149-163). Nous ne pouvons mieux faire que d'y renvoyer le lecteur désireux d'informations complémentaires. D. O. R.

Victorius Bartocetti. — Jus Constitutionale missionum. Turin, Berutti, 1947 ; in-12, 218 p.

Nous avons ici un ouvrage écrit en un latin très vivant (d'orthographe parfois étonnante : *authonomia, cathegoria,* — par contre *caracter, obligatio,* qui fait penser au moyen âge), et qui aborde d'une manière neuve la question du droit missionnaire. Qu'est-ce qui constitue formellement une mission ? Ce n'est pas très clair en fait ; l'A. a du moins une théorie originale, sur laquelle repose toute la structure de son livre : une mission est, à quelques exceptions près, un territoire confié par l'Église à un groupement qui, essentiellement, ne s'identifie pas avec le territoire comme le seraient l'évêque ordinaire et son clergé. Après la justification de cette thèse, l'A. considère une série de questions particulières : division d'autorités, de biens dans les missions etc. — Nous n'hésitons pas à recommander vivement la lecture de cet ouvrage, véritable modèle du genre, dans le défrichement d'un terrain *vix antea lustratus.* D. G. B.

P. Petrus M. Seriski, O. F. M. Conv. — Poenae in iure Byzantino ecclesiastico ab initiis ad saeculum XI (1054). Rome, Off. libri catholici, 1941 ; in-8, XVI-146 p.

L'A. nous offre ici un travail de déblaiement, essayant de fixer certaines notions fondamentales de droit et de saisir les réalités signifiées derrière un vocabulaire très varié et extrêmememnt fluide. Il étudie dans les sources conciliaires et patristiques surtout les peines de déposition (partielle et complète) et d'excommunication, avec de très brèves notices sur la suspension et l'interdit. Une dernière partie traite de certains délits particuliers. Notre impression est que l'A. cherche à couler le droit byzantin dans des moules modernes et dans le langage du C. I. C. plutôt que de nous donner une compréhension vivante et profonde de ce droit en lui-même. D'utiles tables terminent l'étude ; l'orthographe latine est malheureusement très déficiente. D. G. B.

O. Joachim Bak et O. Wojciech Zmarz. — Polska Bibliografia Prawa kanonicznega od wybalezienia druku do 1940 roku. Tom II za lata 1800-1940. Lublin, Tow. Naukowego Katolickiego Universitetu Lubelskiego, 1947 ; in-8, 356 p.

Les ouvrages et études signalés dans cette bibliographie polonaise du droit canonique sont naturellement pour la majeure partie écrits en polonais, mais on en trouve aussi un certain nombre en latin et même en français. Pour la plupart ce sont des articles de revues traitant de questions restreintes. Les ouvrages sont groupés systématiquement d'après les matières, mais à la fin est donnée une table alphabétique d'auteurs. Signalons 10 pages de *Droit de l'Église orientale et Questions unionistes.*
D. G. B.

Rev. Francis J. Connell. — Morals in Politics and Professions. Westminster, Maryland U. S. A., The Newman Bookshop, 2e éd.; in-8, 186 p.

Ce qui caractérise toute la littérature catholique américaine c'est l'immédiateté et la simplicité avec laquelle elle aborde les problèmes et les résout. Il en est ainsi dans ce livre bien fait, qui est un guide pour des catholiques dans la vie publique. Son contenu ? Une casuistique pour des laïcs, pour l'administrateur civil, le législateur, le juge, le soldat et le matelot, le gendarme, le médecin, la garde-malade, l'instituteur, etc. Des cas concrets avec des réponses concrètes auxquelles ne manquent même pas la justification profonde. Ce livre qu'on feuillette avec intérêt pour se laisser charmer à maints endroits, a connu son succès. D. B. S.

Παν. Ι. Παναγιωτάκος. — Ἄστικος κῶδιξ καὶ Ἐκκλησία. Τὸ δίκαιον τοῦ γάμου. Athènes, 1940 ; in-8, 210 p.

Περὶ τοῦ γάμου καὶ τῆς ἀγαμίας τῶν κληρικῶν. Ibid. 1940 ; in-8, 132 p.

Ἡ θέσις καὶ αἱ σύγχρονοι κατευθύνσεις τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου ἐν τῇ ἐπιστήμῃ. Ibid. 1944 ; in-8, 30 p.

Ἑλλὰς καὶ Ἐκκλησία ἐν ὄψει τοῦ συνεδρίου τῆς εἰρήνης. Ibid. 1945 ; in-8, 24 p.

Ἡ ἐκλογὴ τοῦ ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καὶ τῶν ἐπισκόπων ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ τῆς Ἑλλάδος. Ibid. 1946 ; in-8, 144 p.

Ὁ οἰκομενικὸς πατριαρχικὸς θρόνος τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Ἐκκλησιαστικὴ καὶ πολιτικὴ θέσις. Ibid. 1948 ; in-8, 72 p.

Depuis plusieurs années, M. Panayotakos, avocat au Conseil d'État de Grèce, déploie une activité scientifique très louable et sérieuse dans le domaine du droit civil et ecclésiastique. Nous présentons ici quelques unes de ses œuvres qui portent toutes le caractère d'une investigation approfondie. Les deux premières concernent le mariage ; la première est un traité complet d'après le code civil hellénique et le droit canon byzantin ; l'A. tient largement compte de tout le développement que ce droit a subi chez les byzantins : la même chose vaut pour la deuxième — *Du mariage et du célibat des clercs* — ; le droit en vigueur dans l'Église latine est également exposé. Dans les questions qui se posent aujourd'hui dans l'Église orthodoxe, par exemple celle du second mariage des prêtres veufs, l'A. défend fortement le point de vue traditionnel. — « *La position et les directives contemporaines du droit ecclésiastique dans la science* » lui donnent l'occasion d'examiner le problème des rapports entre l'Église et l'État. La brochure « *La Grèce et l'Église en vue de la conférence de la paix* » veut assurer à la Grèce, avec la collaboration de son Église nationale, la place qui lui revient dans le concert des peuples vainqueurs. Depuis plusieurs années les élections des évêques et de l'archevêque d'Athènes ont suscité des difficultés canoniques encore augmentées par l'intervention du pouvoir occupant pendant la guerre. L'A. donne, dans le livre sur ce choix, une mise au point très fondée de tout ce qui s'est passé dans ce domaine depuis 1938. Dans le dernier travail que nous présentons ici, l'A. recommande la création d'un État Patriarcal à Constantinople, réplique et complément de la Cité Vaticane et continuation du canon 28 du concile de Chalcédoine.

D. I. D.

Ἰωάννης Α. Παπαδόπουολς. — Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν χριστιανικὴν ἠικήν. Athènes, « OTE », 1947 ; in-8, 104 p.

Monsieur Papadopoulos, professeur de morale au séminaire du patriarcat orthodoxe d'Alexandrie nous présente ici la première partie de son cours, l'Introduction à la morale chrétienne. Il y traite successivement des rapports de la religion et de la dogmatique avec la morale, de la morale philosophique et chrétienne, de la valeur, de l'importance, de la méthode, de la division et de l'histoire de la morale chrétienne prise dans un sens très large.

D. I. D.

Dietrich von Hildebrand. — Pureté et Virginité. Paris, Desclée de Brouwer, (1947) ; in 12, 216 p., 60 frs.

Ces pages denses et parfois touffues développent la thèse de saint Paul en sa première épître aux Corinthiens, que pureté et virginité trouvent leur vraie justification dans les rapports établis par le Christ entre Dieu et l'humanité. La pureté, dans le mariage comme en dehors, est essentiellement « le respect de la sphère sensuelle, de sa profondeur et de sa sublime signification providentielle » ; l'union conjugale évoquant le mystère même du Christ qui aime l'Église et se livre pour elle.

L'impureté, dès lors, comporte à la fois, non seulement un avilissement, mis une profanation et une aversion des choses divines.

Quant à la virginité garantie par le vœu, comme c'est le cas dans l'état religieux, elle témoigne mieux que tout, de la prédominance du 1er commandement sur les autres : aimer Dieu plus que la créature. L'amour humain y est porté « au sublime » dans son objet : Dieu, à qui on s'attache exclusivement, et dans son exercice, son expression est toute spirituelle.

Bien que certains aperçus de l'ouvrage sur le mariage tendent trop à désincarner l'homme, on retiendra de sa lecture la haute valeur positive de la vertu qui dans l'Église catholique compte tant de héros. D. P. A.

François de la Noë. — Christianisme et politique. (Coll. Christianisme et Civilisation). Paris, Beauchesne, 1947 ; in-8, 191 p.

La politique a mauvaise réputation parmi les chrétiens. Et pourtant, si le chrétien s'abstient et se contente d'évoluer dans la sacristie, le forum sera abandonné aux « méchants ». A qui donc alors la faute si la politique est devenue un champs clos où sévissent des mœurs de ménagère ? L'A. plaide avec force et se basant sur une documentation puisée dans les sources les moins discutables, le retour des chrétiens dans la politique, la rechristianisation de la vie civique. « Car, dit-il, une société qui ne vit pas dans la crainte de Dieu est condamnée de vivre dans la crainte de l'homme » (p. 151). — Que tous les hommes de bonne volonté reprennent donc le collier et reconstruisent un monde meilleur, à la fois humaniste, personnaliste et chrétien. Alors et alors seulement pourra refleurir l'union entre les peuples et les continents, entre l'Orient et l'Occident. Le premier pas se fait déjà : « Tandis que l'Orient s'ouvre à l'Occident, l'Occident découvre l'Orient. L'Esprit d'analyse critique avait réduit l'âme occidentale à cette extrême misère spirituelle qui a vieilli et usé l'Europe. L'Orient et l'Occident un jour seront ces nations qui louent le Seigneur, qu'a contemplées le prophète en une vision d'unité future. Ceux qui ont la foi doivent veiller à ce que l'Occident soit encore debout quand l'Orient viendra à sa rencontre » (p. 186). Tous les peuples du monde doivent réapprendre à espérer cette heure. Il appartient aux chrétiens de faire que cette espérance ne soit pas déçue. . . A.

People Matter. A Broadcast Series on the Nature of Justice. Londres, S. C. M. Press., 1945 ; in-12, 187 p. 6/.

Tous les régimes politiques existante et tous les gouvernements cherchent à s'appuyer sur une base légale, sur un solide fondement de justice, sur le Droit. Et même les régimes autoritaires cherchent — et trouvent d'ailleurs toujours — une telle base. Mais quelle est au juste la valeur de ces bases « légales » ? Et, en particulier la base juste des régimes politiques si variés ? Les auteurs de cette excellente petite brochure, ecclésiastiques de toutes les communautés de pensée chrétienne, y compris les catholiques romains, proclament que la vérité n'est pas « une fois pour toutes », que chaque temps a ses besoins particuliers et que « in medio stat virtus ». « Par une expérience personnelle, disent-ils en conclusion, (p. 79) nous apprenons qu'il y a des lois qui régissent non seulement le comportement moral des individus mais aussi celui des groupes d'individus, les peuples, nations et bloc de nations ». Quand on tiendra compte de cette vérité élémentaire, mais alors seulement, on pourra construire la paix sur la base solide de l'ordre dans la liberté. A.

J. de Guibert, S. J. — Leçons de théologie spirituelle, T. I. Toulouse, Éd. de la Rev. d'Asc. et de Myst., 1946 ; in-8, 410 p.

Les éditeurs de la *Revue d'Ascétique et de Mystique* ont trouvé ces pages sur la table de travail du P. de Guibert après sa mort. Ce « testament spirituel » n'est que l'adaptation élargie et complétée en vue d'un public plus étendu de sa *Theologia spiritualis* parue en 1937. L'A. n'entend donner que des « leçons » ; il reste pédagogue, et son enseignement demeure technique, souvent au-dessus d'une culture spirituelle moyenne. On y trouve la méthode scolastique particulière à la Compagnie de Jésus, soutenue par une littérature abondante, riche et nouvelle. L'aridité est compensée par des textes plus intimes. Nous citons de préférence cette prière, écrite de la main du R. P. de Grandmaison : « Mon Dieu, j'accepte de votre main cette vie de perfection, de dépouillement total, d'extrême pureté, que le démon me présente comme une mort ; et qui en est une, en effet, dans un sens très vrai. J'accepte donc de ne vivre à l'avenir que pour vous, purement renonçant (en ce qui est de moi) au plaisir naturel de toute affection, de toute influence intellectuelle ou amicale ; acceptant le sacrifice partiel ou entier, quand et comme vous voudrez, de toute aptitude et de tout don, pour les lettres, la philosophie, la théologie, l'histoire, l'enseignement et la direction. J'accepte... de vivre avec des gens médiocres... au milieu de choses laides et communes, n'ayant que peu d'influences sur peu de personnes, et grossières, et changeant souvent... J'accepte de ne pas m'arrêter pour m'y reposer et pour m'y complaire en rien de terrestre, en aucune joie, en aucune beauté créée... ». D. B. S.

J. A. Jungmann, S. J. — Missarum Sollemnia. Vienne, Herder, 1948 ; 2 vol. in-8, XX-610-616 p.

Avec cette œuvre monumentale, d'une richesse tout encyclopédique, l'érudition sacrée reprend décidément sa place traditionnelle dans la science catholique allemande, après la dure interruption que lui imposa le régime naziste. Notre recension ne pourra en donner qu'une très faible idée. L'A. est non seulement un liturgiste réputé ; il est aussi — et ceci est à noter pour caractériser les deux premières parties de son ouvrage, — le chef de file de cette nouvelle pédagogie encore si discutée qu'on appelle la « théologie kérygmatique » spécialement par son livre *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung.* — Tout ce qui a été écrit, découvert, discuté d'essentiel sur la messe romaine — ou plus exactement sur les parties fixes de l'« Ordo missae » depuis l'œuvre célèbre du card. Bona (*Rerum liturgicarum libri duo*, 1674) et surtout depuis l'éclosion du mouvement liturgique, est réuni dans ces pages. La première partie sur l'évolution de la forme de la messe au cours des temps (*Die Gestalt der Messe im Wandel der Jahrhundert*) et la seconde sur son développement dans la vie communautaire ecclésiale (*Wesen und Gestaltungen der Messe in der kirchlichen Gemeinschaft*) donnent, en même temps qu'une sorte d'introduction générale à l'ouvrage, l'idée que se fait l'A. de la liturgie catholique. Il y dépasse volontiers le travail de l'historien, et s'élève à une vision théologique et, disons le mot, « kérygmatique » du monde des mystères. Il nous semble cependant qu'ici l'A. a négligé certaines mises au point importantes relatives à la doctrine sacrificielle de la messe : je pense notamment à l'explication de dom Vonier, dont le nom ne figure même pas. Les deux dernières parties (*Die Messe in ihrem rituellen Verlauf*) qui comptent plus de 900 pages, racontent jusque dans les détails les plus minimes, l'histoire souvent passionnante de la genèse de chaque rite, geste, parole et fonction, sans omettre son explication et son symbolisme avec l'histoire de son exégèse, qui a connu, en Occident du moins, une exubérante floraison, due en grande partie à l'ignorance de la langue liturgique par le peuple. L'histoire des contrefaçons et des aberrations illustre singulièrement ici et met en relief par contraste l'importance et la valeur dynamique du sacrifice de la messe.

Un mot sur la méthode que l'A. a dû se créer au fur et à mesure du progrès de sa synthèse. Il se reconnaît débiteur du vieux dom Martène, dont l'œuvre, dit-il (il s'agit du *De antiquis Ecclesiae ritibus*) n'a jamais été suffisamment exploitée. La précision scientifique de l'école de F. Doelger l'a obligé, comme il le raconte avec une pointe d'humour, à rassembler extraits et documents et à les accoller en des tableaux comparatifs de nombreuses couleurs sur une largeur de plus d'un mètre. D'autre part, il s'est fait le disciple de la « Liturgie comparée » du regretté Prof. Baumstark. Ses incertitudes relatives aux liturgies orientales nous étonnent cependant : il eut souvent suffi d'interroger le premier prêtre oriental venu pour être fixé. Dernier regret : On ne trouve pas, dans tout l'ouvrage, le nom de dom Lambert Beauduin, dont il nous a semblé cependant reconnaître les idées, sinon même les formules dans les pre-

mières pages de l'Introduction. Il est vrai que les idées de D. Beauduin sont à ce point devenues des axiomes, qu'elles peuvent être dites le patrimoine commun de la science liturgique. — Ces quelques remarques ne veulent infirmer en rien cette œuvre remarquable et très solidement bâtie, qui devra se trouver entre les mains de tous les travailleurs.

D. B. S.

I. **Juan Cabre Aguilo.** — Corpus Vasorum Hispanorum : Ceramica de Azaila. XI-101, pp. 63 planches, cartes et figures dans le texte. Gr. 4°, 1944.

II. **Luis Pericot Garcia.** — La Cueva del Parpallo (Gandia) : 1942 ; in-8, 351 p., 32 planches h-t. Publications du Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Madrid.

III. **Antonio Garcia y Bellido.** — La Dama de Elche. Ibid., in-4 ; 1943. XV-206 p. 52 pl. h-t. et nombreuses figures et cartes dans le texte.

IV. **B. Taracena Aguirre.** — Soria (Cart. Arqueologica de España) 191 p. 11 planches h.-t. nombreuses cartes et figures dans le texte. Ibid. 1941, 192 p.

V. **Martin Almagro Basch, José Sarra Rafols y Jose Colominas Roca.** — Barcelone (Carta arqueologica de España) Ibid., 253 p.

L'Espagne savante entreprend un grand travail d'inventaire de toutes ses richesses naturelles et historiques. Ces divers volumes concernent les fonds archéologiques de la péninsule. Ces différents travaux couvrent des centaines de siècles, puisque, des découvertes signalées, certaines appartiennent à la préhistoire avec les silex taillés, les gravures et peintures de cavernes...tandis que les autres nous ramènent à la période visigothique en passant par les pédiodes ibérique, romaine, etc. Ceux qui suivent les travaux de l'abbé Breuil et les curieuses révélations sur les premières manifestations de l'art et de la pensée, trouveront dans l'ouvrage sur la grotte de Parpallo (II) des éléments de comparaison complémentaires. Le Corpus Vasorum de Azaila (I) apportera à l'étude de la céramique antique des documents nouveaux et des expressions très artistiques d'un art ancien et des plus suggestifs. Les ouvrages sur Soria (IV) et Barcelone (V) signalent tout ce qui, depuis le néolithique jusqu'à la période visigothique, a été découvert à ce jour. Comme l'on pense, l'art romain est bien représenté : urbanisme, éléments de cité, monuments civils, épigraphie, tombeaux, mosaïques. Quant à la Dama de Elche, c'est la pièce la plus rare, avec le diadème de Rivadeo (bande de bronze ornée de dessins estampés, datant probablement du IVe ou IIIe siècle av. J.-C.), de toute une collection de diverses pièces sculpturales, de quelques bronzes aussi de la période ibérique et romaine surtout. Cette « Dama de Elche » — dont la découverte fit grand bruit à l'époque (en 1897) — est un buste majestueux datant probablement du Ve s. av. J-C., qui paraît bien avoir été exécuté en Espagne même, sous des influences grecques et puniques. Son interprétation demeure encore difficile.

De l'examen de ces diverses publications archéologiques on tire la conclusion, déjà connue, de la variété des civilisations qui ont fait l'Espagne et les échanges culturels et artistiques entre toutes les régions civilisées du bassin méditérranéen.

Ces volumes sont magnifiquement illustrés et présentés avec tout l'appareil scientifique souhaité. Les archéologues y trouveront un véritable régal. D. Th. Bt.

Jean Mauclaire. — Contes lithuaniens. (Folklore Collection). Paris, Lanore, 1946 ; in-12, 156 p., avec illustrations dans le texte.

M. Mauclère a déjà publié divers ouvrages sur la Lithuanie. Les récits légendaires qu'il présente ici proviennent d'un peuple dont l'histoire est grande et mouvementée. Peuple nordique ; grand duché qui s'étendait jusqu'à la Mer noire, englobant des provinces considérées comme russes ; population catholique, russifiée ensuite mais toujours soucieuse de rester elle-même : autant de faits et d'éléments qui apparaissent dans ces contes. La gamme en est riche et variée, tour à tour grâcieuse, guerrière, païenne, chrétienne. Si les enfants liront ces contes avec agrément, les grands y trouveront la saveur de belles histoires enluminées. D. Th. Bt.

M. Lermontov. — Un héros de notre temps. Bruxelles, Éd. du Carrefour, 1946 ; in-12, 186 p.

H. Grégoire introduisait en 1918 quelques poésies de Lermontov en le qualifiant « l'un des plus grands du romantisme en général ». Et ce roman, qui est une sorte d'auto-biographie, nous fait connaître l'auteur avec son esprit aventurier, son besoin de liberté, son anti-conformisme, ses pressentiments d'un bouleversement dans la société russe. Né en 1814, il est mort en 1842. Cette traduction de Mousa de Chafroff est élégamment présentée tant dans le style que dans la vêture de l'édition. Étant un des prophètes de la Révolution et parce que son style est superbe, Lermontov doit être lu. D. Th. Bt.

Alexis Tolstoi. — Le Prince Sérébriany. Bruxelles, Éd. du Carrefour, 1946 ; 2 vol. in-8, 380 p. en tout. Ill. en couleur, lettrines, et culs de lampe de D. Rawitch, sous cartonnage.

L'auteur, qui n'est pas parent direct du comte L. T. ni de son homonyme contemporain, était ce que l'on peut appeler un homme complet, qui connaissait son pays et l'Europe, avec leur histoire. Homme de science, historien, poète, philosophe, humoriste et dramaturge... Pour lui Ivan le Terrible n'avait pas de secrets ; il présenta son sujet de diverses manières, en chants poétiques et en œuvres dramatiques. Ce roman-ci, auquel il travailla dix années de sa vie, n'est pas seulement une reconstitution historique, mais un véritable roman que l'on lit avec avidité. Époque et per-

sonnages troublants ; peinture exacte d'une époque très russe ; mélange des extrêmes, caractéristique de cette civilisation ; manifesation déjà de ce que l'on pourrait appeler les « constantes » russes. L'édition qu'en donne le Carrefour est une véritable œuvre d'art par les enluminures, les hors-textes en couleurs, de style slave. Et les amateurs d'aventures apprendront à cette lecture, que l'Histoire n'est qu'une grande aventure.

D. Th. Bt.

HISTOIRE

H. Wheeler Robinson. — The Life and Faith of the Baptists. Londres, The Kingsgate Press, 1946 ; in-12, VII + 158 p, 6/-.

Cet excellent petit livre (2e édition) donne une idée très vivante de ce qu'est la vie et la foi d'une communauté chrétienne qui est peu connue sur le continent. Le livre contient une première partie sur les commencements de cette Église, son esprit en général et enfin, une série d'images de leurs grands hommes du dix-septième et dix-huitième siècles. L'accent de cette communauté est mis sur l'expérience personnelle religieuse des membres bien plus que sur la dogmatique. Et c'est par cet élément humaniste qu'elle apporte sa contribution à la vie religieuse en général. A.

René Grousset. — Bilan de l'Histoire. Paris, Plon, 1946 ; in-8, 322 p., 120 fr. fr.

Ce livre tire son titre de la première des sept études qui le composent, et qui s'intitule « Mesure de la civilisation, Bilan de l'Histoire ». C'est un bilan, en effet, dans lequel l'A. fait brièvement la genèse de nos nations modernes ; il montre qu'elles sont des résultantes, et ce qu'elles « doivent » à leurs antécédents. Il dégage ainsi lumineusement plusieurs lois historiques. Pour les nations aussi joue la loi de l'hérédité. L'A. nous montre par exemple tout ce que la Gaule (France, Belgique) doit à Rome. « Ce furent les Romains qui réalisèrent les plus belles virtualités gauloises... Ce n'est pas un mince avantage que de participer au génie logique des langues latines... Nous préférons pour notre pays le sort de la Gaule romanisée à celui de l'Irlande, à laquelle la discipline romaine a si cruellement fait défaut. Si l'Irlande n'est devenue un être politique qu'en 1922, mille ans après la France, c'est que Rome lui a manqué ». L'A. fait voir ensuite la vérification des lois historiques pour l'Italie, l'Espagne, les Flandres, les Pays-Bas, la France, l'Allemagne, l'Angleterre, l'Amérique, la Russie. Il affirme l'évidente transcendance de l'Évangile. « Désormais, toute culture, qu'elle le veuille ou non, se trouvera réinstaurée dans le Christ... Les siècles et les pays déchristianisés ne s'en apercevront que trop ».

P. H.

Léon Homo. — Histoire de l'Orient. Connaissance de l'Histoire. Paris, Arthème Fayard, 1946 ; in-16, 316 p.

L'éminent historien met ici à la portée du grand public les résultats des découvertes qui ont renouvelé l'histoire de l'antiquité. Après une introduction sur l'exhumation de l'Orient, viennent cinq chapitres — sur l'Égypte, les pays de l'Euphrate et du Tigre, l'Asie méditerranéenne (Hittites, Lydie, Phéniciens, Hébreux), l'unité par les Aryens (Mèdes et Perses), Orient contre Occident — , et une conclusion. L'exposé se borne à l'essentiel, mais il est remarquablement clair : ce qui rend la lecture de ce bref ouvrage extrêmement intéressante et profitable. H. E.

David Knowles. — The Prospects of Medieval Studies. Cambridge, University Press, 1947 ; in-12, 22 p., 1 s. 6 d.

Leçon inaugurale par laquelle l'A., moine de Downside, prend possession de la chaire d'histoire médiévale à l'université de Cambridge comme successeur de feu Zachary Brooke. Il y fait mémoire de son prédécesseur, expose les tâches les plus urgentes dans son domaine et défend les valeurs humaines qu'on peut en tirer pour ranimer le fonds des idées religieuses et philosophiques sur lesquelles nous vivons. D. I. D.

Sieger in Fesseln. — Das christliche Deutschland (1933-1945) (Gemeinschaftliche Reihe, etc.) Verlag Herder et Verlag Furche. 1947, 158 p. 5.80 M.

En 1933, la nazisme se répandit en Allemagne avec la rapidité d'une tempête et envahit tout jusqu'aux plus intimes recoins de la conscience. Les chrétiens ne s'étaient pas encore réveillés de leur surprise qu'ils étaient déjà réduits au silence et au martyre. Et pendant toute la guerre on n'entendit presque plus parler des chrétiens ou de résistance chrétienne sauf des protestations d'un pasteur Niemöller ou de Mgr de Galen. Mais aujourd'hui que la parole chrétienne est à nouveau libre, on apprend peu à peu le martyrologe de ces confesseurs de la foi. Le recueil est dû à la collaboration des deux Églises, catholique et protestante. Nous y trouvons d'émouvantes lettres d'hommes — laïcs et clergé — qui ont vécu côte à côte dans les prisons de la Gestapo et dans les KZ., qui y ont appris à s'estimer et à se soutenir mutuellement, qui ont puisé dans ces souffrances sans nom un courage chrétien nouveau et dont la foi a resusscité des cendres matérielles. Nous y retrouvons l'esprit de résistance et de liberté qui était une des rares consolations de ces lieux sinistres et qui fait qu'on est tenté de bénir nos bourreaux d'alors. *Per crucem ad lucem*, est le mot que plus d'un ancien prisonnier politique a compris et qui est commenté dans le présent livre au bénéfice de ceux qui n'ont pas connu ces temps héroïques. A.

Schlaglichter. — Belege und Bilder aus dem Kampf gegen die Kirche. Hrsgb. von Dr. Konrad Hofmann. Herder, Fribourg en Br. 1947 ; in-8, 103 p. 4.20 M.

Le martyrologe des catholiques d'Allemagne sous le régime nazi est retracé dans ce livre avec de vives couleurs, mais en s'appuyant toujours sur des documents officiels, c-à-d. d'une part sur les Circulaires de l'Administration et qui prétendaient brimer les manifestations religieuses sous les prétextes les plus futiles et, d'autre part, les réponses que firent à ces persécutions les publications du clergé catholique. Coupé de tout contact avec les chrétiens d'Allemagne pendant la guerre, on était tenté de croire que le christianisme sous les nazis était trop silencieux et trop prudent. Dans le présent livre nous apprenons qu'il n'en a pas été ainsi. Les catholiques allemands confessent loyalement qu'ils auraient pu et dû faire davantage, mais cela dit, ils montrent combien il était difficile de confesser sa foi quand la Gestapo, grâce à un système généralisé de délation, savait tout ce qu'on disait et même ce que l'on pensait sans le dire. Ces tribulations affreuses ont purifié les chrétiens et leur ont donné une force nouvelle : pour devenir acier le métal doit passer par le feu. A.

The Official Year-Book of the National Assembly of the Church of England, 1949. Lambeth Number, Londres, the Church Assembly, S. P. C. K. ; in-8, XXXIV-563 p., 12/6.

Comme son titre l'indique l'année courante de ce précieux annuaire réserve une grande place à la conférence de Lambeth et aux Convocations de 1948. Il renseigne non seulement sur l'Église d'Angleterre mais également sur d'autres provinces de la Communion anglicane et même sur l'Église de l'Inde méridionale qui n'en est pas une. — C'est la première fois depuis 1942 que l'Annuaire contient de nouveau des *Church Statistics*. Comme d'habitude il est très complet et instructif. D. C. L.

The Chronicle of Convocation. — Being a Record of the Proceedings of the Convocation of Canterbury, the Second Georgio sexto Regnante. The Upper and Lower Houses in the Sessions of January 15 and 16, 1948 ; of May 26, 27, and 28, 1948 ; of October 13, 14 and 15, 1948 ; 3 vol. in-8, XXVIII-XL-XXXVI-498 p. avec appendices. 3 sh. chaque volume. Londres, S. P. C. K. ou *The Church Bookshop*.

En 1948 la Convocation de Cantorbéry s'est beaucoup occupée de la revision du droit canonique anglican. — L'événement le plus intéressant pour les lecteurs d'*Irénikon* a été une discussion à propos du *Quadrilatère* de Lambeth (p. 402-413) amorcée par une motion du Doyen de Windsor ; elle demandait, en réponse aux désiderata de la conférence de Moscou 1948 concernant une déclaration autorisée sur la doctrine sacramentaire de l'Église d'Anleterre, que « Sa Grâce le Président soit respectueusement prié de prendre les mesures nécessaires pour promulguer comme Acte de la Convocation la Résolution 11 de la conférence de Lambeth 1888 ». Après des débats très instructifs la motion fut passée par 94 contre 35 voix. D. C. L.

A. L. Drummond. — The Churches Pictured by' Punch'. Londres, The Epworth Press, 1947 ; in-12, 84 p., 5/.

Beaucoup de peuples et parmi eux certainement le peuple anglais, révèlent le fond de leur âme dans leur conception de l'humour. Or, l'humour anglais est difficile à saisir. On le trouve le mieux concentré dans le célèbre périodique plus que centenaire nommé *Punch.* — Dans un pays ou la liberté de pensée a toujours eu son franc parler il a joué un rôle de premier plan dans la vie publique, y compris la vie religieuse, la vie de l'Église et les relations entre Églises. — Réunis sous quelques en-têtes générales, nous trouvons ici des remarques mordantes sur l'*Oxford Movement* (Pusey, Newman etc), sur le clergé conformiste et non-conformiste, sur la façon de prêcher, sur les relations du clergé et des fidèles, et tout ce qui touche l'aspect extérieur des clercs. C'est très amusant et souvant même profond. — En tête de ce petit livre figure la parole suivante de George MacDonald: «Seul le cœur qui n'est pas sûr de Dieu a peur de rire en Sa présence ». A.

E. G. Rupp. — Studies in the Making of the English Protestant Tradition. Cambridge University Press, 1947 ; in-12, XVI-220 pp. 8/6.

C'est une grande tentation pour les historiens de recourir à des simplismes pour expliquer les événements qui se déroulent sur la scène du monde. Pareille faute a été commise par plusieurs écrivains concernant la Réformation. On ne peut vraiment pas prétendre que seules les mœurs dissolues d'un Henri VIII ou encore la concupiscence pillarde des nobles ont provoqué la Réforme en Angleterre. Au début du XVIe siècle en Angleterre comme ailleurs en Europe, le monde de l'Esprit s'était pétrifié en un étroit conservatisme et refusait à se renouveler. Le concile de Trente n'avait pas encore manifesté ses effets. Et les Anglais gens pratiques et réalisateurs, voulaient créer un Ordre Nouveau sans se soucier des règles juridiques qui doivent présider à ces changements. Et c'est ainsi que peu à peu ils furent entraînés trop loin et hors des limites permises. Les études qui sont réunies ici relatent des détails extrêmement intéressants et vont fort avant dans la science historique. L'auteur professe que sans sympathie on ne comprend pas l'histoire et c'est pourquoi il s'est fait iréniste. A.

A. C. Underwood. — A History of English Baptists. Londres, Kingsgate Press, 1947 ; in-8, 286 p., 12/6.

Comment a-t-il pu se faire qu'une poignée d'hommes, ruant dans les rangs de leur propre communauté religieuse, persécutés pour leur non-conformisme par les Stuart en Angleterre, fuyant en Hollande et y établis dans une affreuse misère, soit devenue la souche dont est sortie une Église, l'Église baptiste, que l'on rencontre aujourd'hui dans le monde entier, dans plus de soixante pays ? L'histoire de ces développements est très curieuse et montre que l'Esprit souffle quand et où il veut. Toute cette

histoire est donnée ici en abrégé par un homme qui connaît admirablement son sujet et qui, a l'art de le présenter à ses lecteurs. A.

É. de Moreau. S. J. — Histoire de l'Église en Belgique. T. III : L'Église féodale 1122-1378. (Museum Lessianum). Bruxelles, Éd. universelle, 1945 ; in-8, 746 p.

Ce gros volume avec 5 planches hors-texte, toutes évocatrices du passé, fait suite aux deux tomes parus en 1940 (Formation de la Belgique chrétienne ; Église médiévale). L'A. nous y fait l'histoire, pas toujours édifiante, mais toujours intéressante, d'un siècle et demi de l'Église de Belgique. Dans les trois premiers livres, il retrace l'histoire des diocèses et de leurs principaux chefs, « une des plus captivantes, des plus glorieuses, de notre histoire ». « Les longs mois passés avec les sources, écrit-il, ont été pour nous les plus attachants ». Au livre IV, il étudie les institutions ecclésiastiques depuis les archevêques et les évêques, jusqu'aux paroisses et aux curés. Le livre V traite des grands ordres de l'ancienne Belgique, si variés en cette époque Cisterciens (Orval, les Dunes, Villers, Aulne, Val-Dieu, Val St-Lambert), Prémontrés, Croisiers, Ordres militaires, Ordres mendiants (Franciscains et dominicains), Bénédictins (Tournai, Liège, Afflighem, St-Trond) et de nombreuses maisons de religieuses. — Le Livre VI analyse la vie chrétienne de ce temps ; vague d'enthousiasme qui suscite les croisades, nombreux exemples de saintcté (Marie d'Oignies, Ruysbroeck etc). Quant au livre VII, il est consacré à la littérature et à la philosophie. Tandis que le livre VIII traite de l'art chrétien et de ses monuments.

P. H.

René Grousset. — Histoire de la Chine. (Coll. Les grandes études historiques). Paris, Arthène Fayard, 1942 ; in-12, 428 p.

Cet ouvrage, paru ici en 59e édition, développe en trente trois chapitres les phases d'une histoire de trente siècles, avec ses alternatives de grandeur, de prospérité, de richesses inouïes, de revers, de crises, de misères et de ruines jusqu'aux événements actuels. En ces temps d'unité cosmique, personne ne peut rester indifférent à l'avenir de la Chine, qui semble, plus que tout autre pays, à un des plus grands tournants de son histoire. Ce n'est pas sans appréhension que les chrétiens assistent aux événements actuels des régions chinoises : les missions y courent un très grand danger. — Tout un monde est décrit ici, représentant une des plus vastes civilisations de l'humanité. P. J.

N. E. Suduvis. — Ein kleines Volk wird ausgelöscht. Braune und rote Staatspolizei am Werk. Die Tragödie Litauens, Zurich, Thomas Verlag, 1947 ; in-12, 99 p.

Dans son effort d'expansion idéologique l'URSS procède par grignotement, et étapes successives. Après avoir établi le régime communiste

il s'infiltre, crée du mécontement, soulève des incidents et, quand le fruit est mûr et les adversaires endormis ou trop faibles pour réagir efficacement, il absorbe sa proie. Il en était ainsi avec la Finlande, les pays baltes, les pays balkaniques et le corridor polono-lithuanien. Nulle part on n'a su opposer à ces conquêtes autre chose que des phrases parfumées à l'eau de rose. Et c'est ainsi que les Polices secrètes d'État — tant brune que rouge — ont réalisé ce que l'A. appelle et dépeint dans ce livre comme la « tragédie des pays lithuaniens ». Cette politique est décrite avec pittoresque et chiffres et détails à l'appui. De ce tremplin profondément avancé déjà en territoire allemand, l'URSS se prépare tranquillement à sauter à la gorge d'autres territoires pour accomplir la soviétisation du monde entier.

A.

E. J. Simmons. — USSR : a Concise Handbook. New-York, Cornel University Press, 1947 ; in-8, 494 p., 4,50 dl.

Ce livre est la publication en un volume séparé, de tout l'article et de la nomenclature relative à l'URSS dans l'*Encyclopedia Americana.* Durant les étés de 1943 et 1944 on avait réuni des spécialistes qui étaient chargés de traiter les différentes matières du sujet dans les cours de vacances à l'Université de Cornecl. A cette époque les États-Unis étaient avides de connaître la Russie, ces leçons et leur publication en 1947 eurent un grand succès. — L'ouvrage comprend quatre parties et deux index : I Géographie ; II Politique (histoire, gouvernement, jurisprudence, diplomatie, stratégie) ; III Sciences sociales (économie, agriculture, industrie, communications, institutions sociales, médecine, éducation, religion, armée) ; IV Philosophie (philologie, littérature, théâtre, musique, peinture, architecture). Index des noms et des localités. Le volume est enveloppé dans une grande carte de l'URSS qui lui sert de couverture. — Comme il convient pour un dictionnaire, tout est concis, clair, avec des faits, des chiffres, des noms, des idées. Une bibliographie spéciale termine chaque chapitre.

D. T. B.

Leon Trotzky. — Stalin. An Appraisal of the Man and His Influence, Edited and Translated from the Russian by CHARLES MALAMUTH. Londres, Hollis et Carter, 1947 ; in-8, XV-516 p. 25 /.

Léon Trotski. — Staline. Traduit du russe par J. VAN HEIJENOORT, Paris, Grasset, 1948 ; in-8°, XIV-620 p., 540 Frs.

Emil Ludwig. — Stalin. Zurich, Carl Posen Verlag, 1945 ; in-8-200 p. 9.50 frs s.

Les deux biographies que nous avons aujourd'hui sous les yeux se placent à des points de vue différents, mais elles prétendent toutes les deux être objectives. La première considère les choses sous l'angle des idées politiques et d'une manière scientifique ; la seconde, due au portraitiste de presque tous les grands hommes internationaux, dessine des images suggestives, pittoresques et psychologiques, mais ne parvient pas à compren-

dre le caractère « si asiatique» de Staline. Ludwig accepte, les yeux fermés, tout ce qui l'aide à pénétrer dans un monde qui lui paraît fort étrange. Trotzki au contraire doute de tout, vérifie le moindre détail et ne se prononce qu'après avoir montré qu'aucune autre explication que la sienne ne peut être admise en vérité. Le livre de Trotzki sera lu et relu pendant longtemps : il contient une documentation énorme et de grande valeur. Le livre de Ludwig a été écrit pour des Américains pressés afin de les convaincre de certaines réalités politiques immédiates (cf. surtout l'épilogue 1945 où se trouvent résumées d'excellentes précisions et prévisions, comme par exemple les similitudes de caractère entre les Russes et la Prusse). — Quoi qu'il en soit des différences de ces précieux livres, il faut les avoir lus tous les deux pour pénétrer davantage dans la mentalité de cet homme qui, de fils de cordonnier est devenu séminariste, puis révolutionnaire et agitateur professionnel tout en restant toujours dans les coulisses, et qui est aujourd'hui l'homme le plus puissant du monde. A.

H. U. von Balthazar. — Die Grossen Ordensregeln. — Zurich, Benziger, 1948 ; in-8, 352 p., 16,50 fr. s.

Ce volume contient une partie des Règles de saint Basile, notamment des extraits des grandes Règles et quelques unes des petites Règles, où est déterminé l'essentiel de la vie monastique. Ensuite dans leur teneur intégrale les deux règles de saint Augustin ; la règle de saint Benoît ; la deuxième et troisième règle de saint François d'Assise et enfin la règle de saint Ignace. Chacune de ces règles est précédée d'une ou de deux introductions, écrites par des auteurs suisses spécialisés, qui donnent des renseignements sur l'histoire ou l'esprit de la règle dont le texte suit. En particulier l'introduction du P. Dr. Winfried Hümpfner résume les dernières études sur la règle de saint Augustin, distinguant la première et courte règle tombée en désuétude au XIIe siècle, la seconde règle composée à Tagaste lorsque Augustin était prêtre, et destinée à une communauté d'hommes, enfin ce même texte mis au féminin et inséré dans la lettre 211, qui n'est pas de saint Augustin mais peut-être bien de saint Fructuosus de Braga. — Ces introductions facilitent la compréhension de ces monuments de la piété religieuse et leur comparaison permet de dégager les éléments essentiels et communs à côté des éléments caractéristiques de la vie cénobitique (saint Basile, saint Augustin, saint Benoît), de la vie religieuse apostolique soit de prédication par l'exemple (saint François d'Assise) soit de rechristianisation par l'étude, l'enseignement ou la controverse (saint Ignace). Ce livre, faisant suite à celui que l'A. a consacré au mariage, contribuera à montrer les richesses de ces Règles pour la vertu et leur très grande variété.

D. T. B.

Saint Benoît. — La Règle des Moines. Traduction, introduction, notes par dom Philibert Schmitz. Éditions de Maredsous, 1945 ; in-12, 116 p., une gravure hors-texte.

Sancti Benedicti. — Regula Monachorum. Textus ad fidem Cod.

Sangall. 914, adjuncta verborum concordantia, cura D. Philiberti Schmitz. Éditions de Maredsous, 1946 ; in-12, 192 p., une gravure hors texte.

Concordantiae Sanctae Regulae. — Beatissimi ac Deo acceptissimi Patris nostri Benedicti Abbatis. Textus antiqui atque recentiores cura P. Henrici Koenders, O. C. R. Westmalle, Abbaye cistercienne, 1947 ; in-8, XII-262 p.

La préparation des fêtes jubilaires du XIVe centenaire de la mort de saint Benoît nous ont valu une série de publications, dont quelques éditions et traductions de la Règle. Toutes n'ont pas encore vu le jour. Outre la grande édition de luxe que vont publier les bénédicitins de la Pierre-qui-vire, une reprise des deux éditions de dom Schmitz, mentionnée ci-dessus, en un seul volume latin-français, a paru tout récemment. Chose étrange, plusieurs éditeurs ont eu, sans s'être concertés, l'idée neuve de faire une concordance des mots de la Règle, comme il en existe pour la Bible depuis le XIIIe siècle. Les deux éditions latines que nous recevons en sont munies, et une autre, *S. Benedicti Regula monasteriorum, cum concordantiis ejusdem*, publiée par dom Arrogo de Silos, vient de paraître également. Nous ne pouvons dire que quelques mots de chacune d'elles ici. — La traduction française de dom Schmitz est différente des précédentes en ce qu'elle cherche plus que les autres, et avant tout, à se faire entendre de nos oreilles contemporaines. Ni littérale, ni littéralisante, ni archaïque ni archaïsante, elle est cependant très fidèle. Les passages douteux ou obscurs sont accompagnés de notes donnant les opinions des commentateurs. L'édition en deux couleurs, est fort belle et de présentation très agréable. Un index analytique la complète. — L'édition latine est extérieurement semblable en tout à la version française, et vise à donner le meilleur texte, dont le choix est expliqué dans une introduction sur laquelle nous ne nous étendons pas. Une regrettable erreur de typographie a laissé tomber un paragraphe entier au chapitre XXVII (p. 48). Les éditeurs ont fait imprimer un feuillet supplémentaire, qu'on peut se procurer dans tous les dépôts. Le malheur a du reste été bientôt réparé dans l'édition latino-française. — Quant à la concordance qui figure en fin du volume, et qui comprend 170 colonnes de petit texte très serré, elle a été saluée avec joie par tous les moines, et elle rendra de précieux services. — Elle a été du reste complétée par celle de dom Koenders qui, lui aussi, donne le texte de la Règle, en se référant surtout à la tradition cistercienne, mais dont la concordance, qui ne fait grâce d'absolument aucun mot, pas même de la moindre préposition, s'attaque à toutes les variantes.

D. O. R.

Fancis D. S. Darwin. — The English Mediaeval Recluse. Londres, S. P. C. K., s. d. ; in-12, 90 p. 6/.

Les âges de foi avaient parsemé le monde de reclus, d'ermites et d'anachorètes. Ceux-ci soutenaient par leurs prières, leurs austérités pénitentielles et l'exemple de leur vie totalement consacrée à Dieu l'édifice social

de l'Église ; enfin, ils compensaient par l'intensité de leur vie spirituelle et religieuse ce que les autres chrétiens étaient incapables de faire. L'A. du présent livre — un anglican et un éminent historien — voudrait montrer la valeur profonde et le sens social que symbolisaient les ermites et reclus. L'anglicanisme a déjà fait refleurir la vie monastique active et même contemplative. Est-il à la veille de voir reparaître des ermites et reclus ?

A.

Bernardino da Siena. Milan. « Vita et Pensiero », 1945 ; in-8, VIII-484 p. L. 500.

L'année 1944 marquait le cinquième centenaire de la mort de saint Bernardin. La célébration de cet anniversaire à Sienne et à Milan n'a pu avoir lieu à cause de la guerre. — Ce recueil contient un hommage au saint et au grand prédicateur de l'Italie du Nord. Les dix études de cet ouvrage sont dues à des professeurs d'Université et de Séminaires, presque tous de l'Ordre franciscain. — On y étudie : l'homme et le saint — sa théologie — sa prédication populaire — sa dévotion au nom de Jésus, qui lui valut tant d'opposition — sa mariologie — sa vie religieuse — etc. Le recteur de l'Université de Milan termine la série en le montrant un franciscain parfait. L'étude la plus scientifique et complète est celle de ses œuvres, italiennes ou latines, publiées ou inédites, avec indication des éditions anciennes et du contenu de chaque ouvrage. On souhaiterait encore l'indication bibliographique des éditions actuelles facilement accessibles aux lecteurs.

D. T. B.

Romano Guardini. — Hölderlin. Weltbildung und Frömmigkeit. Leipzig, Hegner, 1939 ; in-12, 568 p.

Ce livre pourrait bien être indispensable à qui voudrait pénétrer dans le monde tel que Hölderlin le voyait. Peut-être aussi ne trouvera-t-on pas facilement une meilleure introduction à la poésie pleine d'arcanes de ce poète, qui, en fin de compte, succomba sous l'exubérance de son propre génie. Sa vision intense de la nature avec ses inépuisables virtualités tendant vers leur actualisation par la conscience et la pensée humaines, devait fatalement lui donner le vertige et l'engloutir. Pour résister, il lui manquait manifestement un point d'appui en dehors de lui-même. Voir avec Guardinî dans l'œuvre de Hölderlin un acheminement progressif vers la vérité chrétienne — sa démence seule l'aurait arrêté dans cette voie — , nous ne le pouvons pas. Son cas confirme plutôt que plus on est proche du « divin » sur le plan humain, plus on est loin du vrai Dieu, qui ne peut être approché qu'«en esprit et en vérité». Ce monde de Hölderlin est un univers clos, un cercle vicieux, une impasse fatale. Ce livre est né dans la période héroïque d'avant-guerre ; il en porte nécessairement l'empreinte. Si le travail était à faire aujourd'hui, nous sommes convaincus qu'il aurait une autre physionomie. Peut-être l'A. n'aurait-il plus envie de l'écrire, ce qui eut du reste été regrettable.

D. T. S.

Etienne Porgès. — Bakounine. Paris, Éd. « Portes de France », 1946 ; in-12, 126 p.

Cette plaquette résume la vie de Michel Bakounine, cet anarchiste révolutionnaire russe qui vécut il y a cent ans, la plupart du temps, et pour cause comme émigré politique. Imbu des idées de la Révolution française, il rêvait d'abolir toutes les autorités et toutes les inégalités sociales aussi bien qu'économiques, causes d'après lui de tous les malheurs des hommes, et d'établir une république mondiale où tout le monde serait heureux et bon. R. K.

Lucien Descaves. — Deux amis : J.-K. Huysmans et l'Abbé Mugnier. Documents inédits. (Coll. l'Abeille, 12). Paris, Plon, 1946 ; in-12, 166 p.

Intime lui-même de ceux qu'il raconte, l'A. a consacré ces pages à l'amitié qui détermina la conversion de l'écrivain de « *La Cathédrale* » ; amitié qui ne s'est jamais démentie, et qui « cimenta avec l'affection, les convictions ». — L'Abbé Mugnier, prêtre zélé, humaniste fervent, introduit dans les milieux littéraires, voulut mettre son influence au service de la foi, en présentant à ceux du dehors une Église qui communique avec les intérêts de tous et qui se fait d'une souplesse extrême pour s'attacher les égarés sans effaroucher les plus sensibles. — L'exposé est d'allure anecdotique, et repose principalement sur la correspondance : Il révèle l'homme de lettres. D. M. F.

Denis Gwynn. — Father Dominic Barberi. Londres, Burns Oates, 1947 ; in-8, 254 p., 12/6.

Histoire d'un petit religieux italien, membre d'une Congrégation moderne, sachant à peine se faire comprendre en anglais, qui tout à la fin de sa vie voit se réaliser ce qu'il avait vu encore adolescent et ce qui l'avait toujours hanté depuis ce moment : prêcher la vérité catholique aux Anglais protestants. Avec quelle ardeur et dévouement il le fait, mais à un prix qui effraye même cette âme héroïque. Sa vie est faite des contrastes les plus extraordinaires et des situations les plus improbables. C'est cet homme si étranger psychologiquement à l'âme anglaise qui a reçu la soumission du plus typique des Anglais : Newman. — Cette biographie est excellente, entraînante depuis la première page jusqu'à la dernière et est capitale pour l'étude de cet étrange milieu catholique d'avant 1850. Nous relevons p. 38 une curieuse phrase sous la plume d'un écrivain catholique : « Meanwhile, Spencer had received his minor orders as a deacon » (!). En quel sens le cardinal Weld peut-il être dit le premier cardinal anglais depuis la Réforme (p. 25) ? D. G. B.

J. Ryan and E. D. Bernard. — American Essays for the Newman Centennial. Washington, Cath. Univ. Press, 1947 ; in-8, XIII-244 p., 3,50 dl.

Ce volume contient treize articles sur Newman dont la plupart ont paru

précédemment dans des revues. Il se termine par une bibliographie des publications concernant le centenaire de Newman. D. T. B.

R. D. Middleton. — Newman and Bloxam. An Oxford Friendship. Londres, Oxford Univ. Press., 1947 ; in-8, XII-261 p., 18 /-.

L'auteur a dépouillé quatre liasses de lettres, de notes manuscrites et d'extraits de journaux conservés dans les archives de Magdalen-College à Oxford et réunis par J. R. Bloxam, qui fut pendant plusieurs années curé à Littlemoore et voua à Newman une amitié qui persévéra après la conversion de ce dernier. Le chapitre le plus intéressant concerne des conversations entre laïcs, sur des plans de réunion entre l'Église anglicane et l'Église catholique et qui restèrent à l'état de projet. D. T. B.

R. P. d'Hérouville. — Bourdaloue. (La noble France). Paris, Bonne Presse, 1947 ; in-12, 180 p.

M. E. Vaucelle. — Ozanam (Même coll.). Ibid., 1947 ; in-12, 206 p.

Présentation et anthologie du grand orateur sacré dont on a plaisir à retrouver ici quelques belles pages judicieusement groupées par sujet. — Avec Ozanam, nous sommes à une époque et dans un milieu bien difféférents. Il faut savoir faire abstraction de l'idéalisme libéral et du fatras romantique périmé qui allourdit trop souvent ces pages pour y découvrir la foi intrépide et la pure charité qui les anime. D. E. L.

R. P. Henri Le Floch. — Le Cardinal Billot, lumière de la théologie. Paris, Beauchesne, 1947 ; in-8, 157 p.

Panégyrique d'un grand disparu par un de ses disciples les plus fidèles ces pages se lisent avec le plus grand intérêt. Personne ne peut méconnaître la personnalité du théologien que fut un des pionniers du renouveau thomiste et un des champions les plus déclarés de la lutte contre le modernisme et les brouillards plus ou moins dangereux du Sillon. L'A. ne dit rien des incidents qui amenèrent l'effacement du cardinal. On ne peut évidemment encore parler de ces faits. H. E.

The Letters of Evelyn Underhill. With an Introduction by Charles Willams. Londres, Longmans, 1944 ; in-12, 344 p., 10 /6.

Cette collection de Lettres constitue une véritable autobiographie allant de 1899 à 1941. Nous y trouvons la sympathique physionomie spirituelle d'une personne qui a exercé une grande influence sur ses contemporains anglicans et même bien au delà d'eux. L'esprit d'efficience qui possédait l'A., la poussait a examiner à fond les nombreux pays, personnes et choses qu'elle rencontrait sur son chemin. Et elle ne voulut jamais se contenter d'opinions habituelles, de phrases clichés et d'idées toutes faites. Elle a connu l'Orthodoxie russe, les questions liturgiques, les discussions autour de la mystique, elle a lu et médité Karl Barth, Karl Adam, Dr.

Gore, Zernov et bien d'autres écrivains modernes et anciens. La deuxième partie de ce livre est presque un traité de direction spirituelle sous la forme familière de Lettres à une amie. A.

Collected Papers of Evelyn Underhill. Edited by LUCY MENZIES, with an introduction by LUMSDEN BARKWAY, Bishop of St. Andrews. Londres, Longmans, 1946 ; in-12, 207 p. 6/-.

Nous avons ici, sous un modeste volume, une sorte d'anthologie des meilleurs écrits d'une des plus sympathiques auteurs religieux de l'anglicanisme moderne. L'A. de ces « papers » a débuté assez loin des préoccupations proprement religieuses. Mais ses contacts et collaboration avec Rabindranath Tagore l'avaient éveillé à des problèmes qui devaient ne plus la quitter. Elle subit l'influence de dom Chapman puis et surtout du baron von Hügel. Dès lors elle évolua et ses écrits devinrent plus mystiques, mais aussi plus institutionnels, sacramentels et liturgiques. Elle « prêcha » des retraites, devint *fellow* d'un des grands collèges d'Oxford et même, faveur rare accordée à une femme, D. D. (Doctor of Divinity) de l'université d'Aberdeen. Dans ce petit volume nous trouvons réunis ses meilleurs écrits tirés d'une bonne trentaine de livres qu'elle a publiés. A.

RELATIONS

G. K. A. Bell. — Documents ou Christian Unity. Third Serie, 1930-48. Londres, Oxford Un. Press., 1948 ; in-12. ; XII- 300 p., 12/6.

Les deux premières séries contenaient les documents allant de 1920-1930 ; avec la 3e série se montre le développement du mouvement unioniste anglican. Les documents les plus importants se rapportent à : La conférence de Lambeth 1930, Les conversations de Malines, Les relations avec les Églises Orthodoxes pour la reconnaissance des ordres anglicans. Les Conférences d'Oxford et Édimbourg 1937. D. T. B.

H. P. van Dusen. — World Christianity Yesterday, Today, To Morrow. Londres, S. C. M. Press, 1948 ; in-12, 302 p., 18/-.

Les protestants pensent que le monde chrétien après la première guerre a senti sa faiblesse et a voulu retrouver son unité ou s'unir en une Église. Ce phénomène et son développement sont étudiés par l'A. qui est Président du Séminaire théologique de l'Union à New-York. Hier de tous côtés les protestants cherchaient à se grouper et à s'unir dans les pays d'Europe et dans les missions protestantes. Aujourd'hui ils cherchent la formule de cette réunion : ils formeront non une communion (comme la communion anglicane) mais une communauté mondiale d'entr'aide comme alle a été réalisée après cette guerre par le Conseil des Églises à Genève. Demain cette communauté s'étendra aux manifestations religieuses et aux croyances. D. T. B.

Gérard Brom. — Gesprek over de Eenheid van de Kerk. Amsterdam, Urbi et Orbi, 1946 ; in-8, 334 p.

« Ce livre veut être un message de Catholique à Protestant » (introduction). C'est en grande connaissance de cause, acquise durant de longues années de contact avec le monde du protestantisme néerlandais, que le professeur Brom développe dans son dialogue ce qui nous unit et ce qui nous sépare. L'appréciation variée que ces pages, souvent profondes et intéressantes, a rencontrés auprès des protestants de Hollande, prouve combien difficile est une telle entreprise. Le professeur G. v. d. Leeuw de Groningue écrivait que dans la description qui est donnée ici du point de vue non-romain, les réformés ne se reconnaissent que rarement. Il s'agit de deux anthropologies totalement différentes. Quoi qu'il en soit, personne ne niera que ce livre incite à la réflexion. Preuve en est le gros livre *Conflit avec Rome* du professeur réformé Dr. G. Berkouwer (Kampen 1948) qui constitue une continuation directe du dialogue entamé par Gérard Brom. Remarquons qu'il n'est pas exact de parler de « schisme dans le corps du Christ » (p. 312). D. T. S.

Spencer Jones. — L'Église d'Angleterre et le Saint-Siège (Propos sur la Réunion). Grenoble, Arthaud, 1941 ; in-12, XXVII, 290 p.

Ce petit volume, qui fait partie de la collection «Ad Unitatem» est écrit par le co-fondateur de l'Octave de Prières pour l'union de l'Église. Le promoteur de l'Octave, le pasteur Watson, est passé au catholicisme en Amérique. Spencer Jones est resté anglican, il est resté jusqu'à sa mort un fidèle tenant de la tendance papaliste, groupe d'anglicans admettant les doctrines catholiques sur la suprématie du Pape sans cependant devenir lui-même catholique. Il est intéressant de trouver ici les idées de ce groupe sur la réunion. Les deux chapitres les plus intéressants sont le premier, consacré à la méthode ou à l'importance de la sympathie mutuelle pour se comprendre, et celui sur le travail constructif nécessaire pour pouvoir établir ce qu'on a de commun ou de divergent. L'A. reprend ici les vues de Newman, qui avait notamment écrit son Tract 90 pour prouver que les 39 articles ne sont pas incompatibles avec la doctrine catholique.

D. T. B.

Imprimatur
P. Blaimont, vic. gen.
Namurci, 15 jun. 1949

Cum Permissu Superiorum

COMPTES RENDUS

IMPRIM. J. DUCULOT, GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*

Irénikon

TOME XXII

2e Trimestre. 19

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQU